Вахтанг Кебуладзе, Татьяна Дзядевич
Надежда Козаченко, Андрей Лаврухин
Вадим Менжулин, Татьяна Огаркова
Оксана Панафидина, Ярослав Шрамко

ПОЛИТИКИ ЗНАНИЯ И НАУЧНЫЕ СООБЩЕСТВА

ЄHU **Европейский гуманитарный университет**

Вильнюс
2015

УДК 316.45:167/168
ББК 87.22
П50

Рекомендовано:
Научным советом ЕГУ (протокол № 53-35 от 4 марта 2014 г.)

Авторский коллектив:
Вахтанг Кебуладзе, Татьяна Дзядевич, Надежда Козаченко, Андрей Лаврухин, Вадим Менжулин, Татьяна Огаркова, Оксана Панафидина, Ярослав Шрамко

Рецензенты:
Довгополова О.А., доктор философких наук, профессор кафедры философии естественных факультетов Одесского национального университета имени И.И. Мечникова;
Минаков М., доктор философких наук, доцент кафедры философии и религиоведения гуманитарного факультета Национального университета «Киево-Могилянская академия»

Кебуладзе В. [и др.]
П50 **Политики знания и научные сообщества** / Под ред. В. Кебуладзе. – Вильнюс : ЕГУ, 2015. – 210 с.

ISBN 978-9955-773-83-2.

Какие из доминирующих методологических парадигм пришли на смену советскому марксизму в философии и гуманитарных науках на постсоветском пространстве? Как это повлияло на формирование независимых научных сообществ? Как представлена философия в контексте современной гуманитаристики в постсоветских странах? Оправданы ли претензии различных направлений современной философии на статус универсальной научной методологии? Могут ли и каким образом методологические парадигмы отдельных гуманитарных наук превратиться в философские учения о научном методе? На эти и связанные с ними вопросы попытались дать ответы учёные, чьё исследование представлено в этой книге. Основной эмпирической базой исследования послужила научная периодика, которая издавалась на протяжении последних 20 лет в Беларуси и Украине.

Издание рассчитано на широкий круг интеллектуалов, интересующихся вопросами развития философского и гуманитарного познания.

УДК 316.45:167/168
ББК 87.22

Издание осуществлено в рамках проекта «Социальные трансформации в Пограничье – Беларусь, Украина, Молдова» при поддержке Корпорации Карнеги (Нью-Йорк)

ISBN 978-9955-773-83-2

СОДЕРЖАНИЕ

ЗНАНИЕ И СИЛА.
Вместо предисловия

В современной ситуации крылатое высказывание знаменитого британского философа Френсиса Бэкона «Знание – сила» приобретает новые смысловые коннотации. Сегодня становится понятным, что знание не только даёт нам силу преобразовывать мир и власть над ним. Эту наивность разума не только дезавуировали на теоретическом уровне такие разные мыслители, как Эдмунд Гуссерль в *Кризисе европейских наук* и Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно в *Диалектике просвещения*. Военные, политические и экологические катастрофы XX и начала XXI веков предоставили нам наглядные иллюстрации гениальных прозрений великих мыслителей первой половины прошлого века. Но хотя их диагнозы и предсказания были весьма точными, рецепты спасения оказались не столь адекватными. На исходе XX века немецкий философ Бернхард Вальденфельс, иронизируя, по поводу высказывания всё того же Гуссерля о том, что нас могут спасти герои разума, написал, что теперь нам нужны скорее контрабандисты и партизаны разума.

Однако в нашем исследовании речь идёт не столько о той силе, которую может дать нам знание, сколько о той силе, в которой нуждается сам процесс познания, а также о том, как в силовых полях знания формируются научные сообщества. После концепции языковых игр Людвига Витгенштейна, одной из которых является язык науки, после учения Томаса Куна о научных парадигмах, которые не выстраиваются в линию кумулятивного накопления знаний, а конкурируют и сменяют друг друга в бесконечной эволюции познания, после методологического анархизма Пола Фейерабенда с его тезисом о том, что в научном споре ради опровержения аргумента оппонента позволено всё, после

нескончаемых дискуссий о возможности или невозможности, приемлемости или неприемлемости господствующего метанарратива, подавляющего и подчиняющего себе все остальные нарративы, в облике научного познания начали проступать новые черты.

Становится понятным, что знание не только даёт нам силу, которая, кстати, может обернуться против нас самих. Сам процесс познания является проявлением силы и реализуется с позиции признанного в научном сообществе авторитета. Как формируется этот авторитет? Всегда ли он обусловлен тем, что выступающие от его имени учёные предоставляют нам наиболее объективные и эффективные знания? Или, наоборот, признание того, что некая парадигма знания даёт нам наиболее адекватную картину мира, обусловлено интеллектуальным авторитетом приверженцев этой парадигмы? Эти вопросы постоянно звучат в современной науке и философии, очерчивая интеллектуальное пространство, в котором происходит конкуренция различных взглядов, подходов, методологий и парадигм. В цивилизованном мире такая конкуренция делает невозможной длительное доминирование одной из позиций, подобно тому как политическая конкуренция отводит угрозу авторитаризма и тоталитаризма.

Ситуация в Беларуси и Украине отличается тем, что обе страны возникли на обломках тоталитарного Советского Союза, в котором научный дискурс также строился на тоталитарных принципах, если вообще можно говорить о настоящей науке в обществе с тоталитарной политической системой. В первую очередь это касается, конечно же, гуманитарных и социальных наук. С одной стороны, в них непосредственная эффективность результатов исследования не столь очевидна, как в науках естественных. С другой стороны, именно эти науки в Советском Союзе были особенно поражены метастазами раковой опухоли советского псевдомарксизма, который претендовал на статус универсального и единственно истинного учения об истории, человеке и обществе, то есть на роль единственной действительно научной методологии социального и гуманитарного познания. При этом следует заметить, что, ввиду принципиально дискурсивного характера научного познания, такая претензия на единственность противоречит претензии на научность. Советский псевдомарксизм был превращён из научной концепции в идеологию правящей коммунистической партии. Эта рядящаяся в научные одежды идеология искривляла всё интеллектуальное пространство, в котором «научный» авторитет достигался не в конкуренции с альтернативными точками зрения, а благодаря подобострастному воспроизведению идеологических ритуалов. Сила тоталитарной власти советских коммунистов устанавливала непререкаемый авторитет советского псевдомарксизма, утверждавшего незыблемость идеологических основ преступной коммунистической власти. Дьявольский круг знания и силы замыкался,

превращая силу в насилие, а знание – в псевдонаучную систему опасных заблуждений. В такой ситуации учёный-гуманитарий превращался в чиновника идеологического государственного сектора. По-видимому, о таких горе-учёных можно сказать то же самое, что украинский поэт Василь Стус написал, находясь в советском концлагере, об украинской интеллигенции во времена коммунистической диктатуры: «…интеллигенция … опустилась до уровня чиновничьего класса, который помогает власти в любом деле»[1].

Следует, однако, отметить, что даже в этой удушливой атмосфере находились учёные, которые под давлением тоталитарной цензуры всё же ухитрялись заниматься научными исследованиями, протаскивая табуированные идеи в замаскированном виде. В этом смысле мы можем говорить о феномене научной и интеллектуальной контрабанды[2]. Благодаря такой контрабанде некоторым философам и гуманитариям удавалось использовать в своих исследованиях такие методологические подходы, как позитивизм и постпозитивизм, феноменологию и герменевтику, психоанализ, структурализм и постструктурализм, новый историзм, анти- и постколониализм. Не те ли это «контрабандисты разума», о которых писал Вальденфельс? В любом случае, в результате таких контрабандных заимствований были созданы предпосылки для того, чтобы в условиях либерализации академического дискурса, которая произошла вследствие распада Советского Союза, эти методы начали открыто применяться в научных исследованиях, а учёные, использующие эти методы, объединились в неформальные научные сообщества. Некоторые из этих сообществ начали издавать свои периодические издания, в которых их члены получили возможность публиковать результаты своих исследований. В то же время отдельные журналы официальных академических институтов модифицировали свою издательскую политику и начали публиковать на своих страницах исследования сторонников различных научных парадигм, а не только отмирающего советского псевдомарксизма.

В соответствии с этим изначальная цель настоящего исследования заключалась в том, чтобы на материале интеллектуальной периодики проследить то, какие современные методологии использовались в гуманитарных науках в Беларуси и Украине. Однако в процессе исследования и его метод, и его композиция, и его задачи претерпели некоторые изменения, продиктованные как особенностями, выявленными в самом исследовании, так и позициями самих исследователей.

---

1 Стус В. *Деколонізація СРСР – єдиний гарант миру в усьому світі. З таборового зошиту.* Київ: Видавництво ПрАТ «Українська прес-група», 2013, 5.

2 Исследованию этого феномена посвящён отдельный блок статей второго выпуска одесского научного журнала *ЭСХАТОС*. См.: *Эсхатос-II: философия истории в контексте идеи «предела»*. Одесса: ФЛП «Фридман А.С.», 2012.

Во-первых, с самого начала исследования стало понятно, что в нём нельзя ограничиваться только периодической литературой. Для понимания формирования стратегических линий проведения гуманитарных исследований очень важными оказались монографии. Ведь если в статьях можно обнаружить лишь отдельные аспекты главных методологических трендов, то монографии зачастую представляют собой манифесты методологических доктрин. Важными для анализа также оказались переводы с других языков наиболее значимых произведений ввиду того, что их вовлечение в постсоветский научный дискурс сыграло очень важную роль в его развитии.

Во-вторых, в процессе исследования изменилась изначально очерченная композиция. В первом разделе ***«Философия как методология»*** планировалось представить *четыре* наиболее влиятельных направления в методологии современной гуманитаристики: позитивизм и постпозитивизм, феноменологию и герменевтику, структурализм и постструктурализм, марксизм и неомарксизм. В итоге глава, посвящённая позитивизму, получила название «Аналитическая философия», а от главы, посвящённой марксизму и неомарксизму, было решено отказаться. Второй раздел ***«Методология как философия»*** должен был состоять из *четырёх* глав: «Психологизм и антипсихологизм», «Историцизм и антиисторицизм», «Антиколониальный и постколониальный аспекты литературной критики», «История национальной мысли как философия: от этноцентризма к гражданскому обществу». В конечной редакции книги второй раздел состоит из двух глав: «История философии как философия» и «Постколониальные исследования в современной украинской гуманитаристике».

Попытаемся прокомментировать каждое из этих решений и описать главные особенности представленных результатов исследования. При этом следует отметить, что главный принцип формирования авторского коллектива заключался в том, что тексты о соответствующих направлениях в современной философии и гуманитаристике должны были писать инсайдеры, то есть сами представители этих направлений.

Группа учёных, возглавляемая Ярославом Шрамко, которая работала над главой, посвящённой позитивизму и постпозитивизму и названной в итоге «*Аналитическая философия*», в процессе всего исследования проявляла стойкое стремление называть свой подход в философии научным, по умолчанию обозначая другие возможные подходы как ненаучные. В этом, по всей видимости, проявилась одна из возможных политик доминирования в научном дискурсе. В итоге мы всё же остановились на названии «Аналитическая философия», что, с одной стороны, чётко обозначило позицию исследовательской группы, с другой – дало возможность с этой позиции очертить круг релевантных публикаций и предложить интересную интерпретацию этих публикаций.

Отказ от раздела о марксизме и неомарксизме сам по себе весьма показателен. Дело в том, что так называемый советский марксизм, как было отмечено, претендовал на статус универсальной научной методологии, с использованием которой якобы могут быть разработаны все возможные теории во всех областях научного познания. Западные же неомарксисты развивали в первую очередь социально-критический потенциал марксистской концепции. В постсоветском марксизме можно наблюдать *две* тенденции. С одной стороны, некоторые статьи написаны в догматическом стиле советского псевдомарксизма и поэтому не вызывают интереса с научной точки зрения.[3] С другой стороны, наблюдается довольно активное использование неомарксистских идей в интеллектуальной публицистике, где критический потенциал марксизма реализован достаточно эффективно. Однако статьи, написанные в этом ключе, имеют не совсем научный или совсем ненаучный характер. Учитывая изначальную установку дать возможность высказаться инсайдерам, в случае с марксизмом и неомарксизмом возникла дилемма по поводу того, к кому всё-таки обратиться как к потенциальным авторам? Постсоветские псевдомарксисты, не являясь учёными, претендуют на научность, молодые неомарксисты не столько развивают марксизм как научную теорию, сколько весьма некритично применяют его в своей критике конкретных социальных процессов. И в том и в другом случае рассчитывать на серьёзный научный анализ не приходилось, да и публикации и тех и других вряд ли могли служить материалом для серьёзного научного исследования.

Глава «*Феноменология и герменевтика*» написана редактором книги Вахтангом Кебуладзе. Вероятно, именно поэтому она не претерпела никаких серьёзных изменений в сравнении с изначальным замыслом, что само по себе может говорить о ещё одной возможной стратегии властвования в науке.

Главу *о структурализме и постструктурализме* написала Татьяна Огаркова, которая попыталась показать специфику рецепции этой методологии в украинском литературоведении. Эта специфика, по мнению автора, обусловлена неприятием идеи «структурного единства», идеи, которая воплощает стратегию культурного и политического доминирования.

Первая глава «*История философии как философия*» второго раздела ***«Методология как философия»***, написанная Вадимом Менжулиным, неспроста является самой большой по объёму в сравнении с другими главами книги. В ней объединены такие ключевые темы исследования, как историзм и аисторизм, психологизм и антипсихологизм, а также рассматривается то, как в современной украинской истории философии представлена история национальной мысли в целом.

---

[3] Следует отметить, что в последнее время таких публикаций становится всё меньше.

Тенденция трансформации украинской национальной мысли от этноцентризма к идее гражданского общества очерчена в главе «*Постколониальные исследования в современной украинской гуманитаристике*», которая написана Татьяной Дзядевич. В этой главе рассмотрены не только литературоведческие тексты, но и произведения современных украинских гуманитариев, посвящённые проблемам политического, исторического и культурного самосознания. Вахтанг Кебуладзе дописал второй параграф «*Вращение геополитической оси*», в котором не столько описана ситуация в украинской гуманитаристике, сколько очерчен общий интеллектуальный и историко-культурный фон анти- и постколониализма в Украине.

Наконец, белорусская часть исследования сведена к контент-анализу гуманитарных периодических изданий Беларуси, задача которого в первую очередь заключалась в установлении присутствия в этих изданиях публикаций по философии. Такая стратегия, предложенная белорусским исследователем Андреем Лаврухиным, спровоцировала необходимость обобщить некоторые формальные результаты украинской части исследования. В итоге, к запланированной изначально композиции книги был добавлен последний раздел «***Философия в контексте гуманитарных наук***».

Вахтанг Кебуладзе

РАЗДЕЛ I. ФИЛОСОФИЯ КАК МЕТОДОЛОГИЯ

ГЛАВА 1. АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Надежда Козаченко, Оксана Панафидина, Ярослав Шрамко

1.1. Парадигмы философствования в современной украинской философии

Мы попытаемся дать общую характеристику специфическому направлению современной украинской философской мысли, которое условно можно обозначить как *аналитическое*. Речь идёт о рационалистической философской традиции, ориентированной на общее понимание философии как отрасли научного познания. Следуя устоявшемуся советскому подходу, любые философские исследования подобного рода часто именуют «позитивистскими». Причём само стремление к научности нередко воспринимается отечественными интеллектуалами и общественностью как «симуляция научности», вызванная желанием философов сохранить социальное положение, подобное тому, которое они имели в СССР. К этому добавляется слабое присутствие рационалистической составляющей в современной украинской гуманитаристике, которая по духу ближе антропологически ориентированной иррационалистической философии.

Указанные факторы отнюдь не способствуют адекватному пониманию того, чем по сути является аналитическая философия, и, как следствие, тормозят широкое применение её методов украинскими исследователями. В то же время многие философы осознают, что последнее было бы желательным для дальнейшего развития отечественного постсоветского интеллектуального пространства.

Говоря о становлении аналитической традиции в современной украинской философии, следует прежде всего

отметить отсутствие в Украине специализированного периодического издания, нацеленного публиковать философские исследования преимущественно в аналитическом ключе. Можно вести речь лишь о той или иной степени ориентированности некоторых изданий на аналитико-рационалистическую проблематику в широком смысле и их приверженности определённым стандартам научности, характерным для исследований аналитического направления. В этой связи следует обратить внимание на интеллектуальное сообщество, формирующееся вокруг сборника *Актуальные проблемы духовности*, издание которого осуществляется на базе кафедры философии Криворожского национального университета (до реорганизации 2011 года – Криворожский государственный педагогический университет). Примечательно, что в ходе своего становления и развития сборник претерпел существенную и во многом радикальную эволюцию, затронувшую как само понимание духовности, так и принципы редакционной политики, и содержание публикуемых текстов. В этой эволюции явно выделяются *две* стадии: первая охватила начальные *три* выпуска сборника, в которых явно доминировала антрополого-экзистенциальная составляющая, в то время как второй стадии, обозначившейся начиная с шестого выпуска (выпуски 4 и 5 имели своего рода переходный характер), присуща всё большая ориентация на рационально-научный стиль.

Данный сборник первоначально задумывался как «научно-практическая попытка интеграции усилий различных отраслей знания (культурологии, социологии, педагогики) в вопросах возрождения и активизации духовных процессов в Украине», в ходе которой предполагалось проанализировать «общие проблемы духовности» и «специфику становления и развития форм духовности в зависимости от исключительных обстоятельств жизни, неповторимости человеческой индивидуальности, особенностей быта, национальных традиций и обычаев, языка»[4]. Первый номер издания *Актуальные проблемы духовности* был выпущен в качестве сборника материалов одноименной всеукраинской научно-практической конференции, организованной в 1995 году в Кривом Роге. Инициатива проведения конференции принадлежала Тавриде Хорольской, в то время заведующей кафедрой философии Криворожского государственного педагогического института. Именно она сформулировала проблему духовности в бергсоновском ключе противопоставления разросшегося тела и ослабевшей души, задав тон дальнейшему обсуждению. На тот момент несомненная актуальность общегуманитарой конференции подобной тематики подтвердилась значительным количеством её участников со всей Украины, представивших разнообразнейший материал по указанной проблематике. Исходная идея

---

[4] См. предисловие к вып. 3 сборника *Актуальные проблемы духовности* (2000).

конференции, проходящая красной нитью сквозь большинство работ в указанном сборнике, – кризис духовности, причём кризис комплексный, достигающий критической массы в человеческих душах, заставляющий переосмыслить всё понимание духовности.

> «Материалы настоящего сборника, – пишет Т. Хорольская во вступлении к первому выпуску, – это первая попытка самостоятельно отыскать позитивные смыслы постижения человеческого духа»[5].

Причины исследуемого кризиса, на её взгляд, двояки: прежде всего, это ставшие классическими для XX века реминисценции на тему цивилизации как смерти культуры, истощения духовности в обществе технологий, потребления и комфорта. С другой стороны, последовательная утеря и окончательный крах коммунистических идеалов. В этой ситуации привычно отмечаемый с начала прошлого столетия общеевропейский кризис духовности предстал «разверзшейся пропастью» для постсоветских стран.

Украина, как и другие постсоветские страны, оказывается перед необходимостью не только выработки новых духовных ориентиров взамен отброшенных коммунистических идеалов, но и уточнения самого понимания духовности, разработки её целостной концепции. Причём, как подчёркивает Т. Хорольская, этот поиск должен быть самостоятельным, не ангажированным комментированием или интерпретацией, а направленным на отыскание «новых подходов и способов осмысления этого необычного явления»[6]. Более того, он должен быть направлен на отыскание позитивных смыслов, самоценных проявлений духовности, существующих независимо от социальных изменений, преходящей моды и уровня человеческих достижений. Непростой и драматичный опыт ценностного краха неизбежно порождает желание найти истинные нерушимые ценности с тем, чтобы на их основе возвести устойчивое здание духовности.

Первая и вторая конференции «Актуальные проблемы духовности» примечательны мультидисциплинарным характером работ, опубликованных в сборниках материалов. Спектр исследований включает не только философию и смежные дисциплины: этику, эстетику, религиоведение, – но и социологию, политологию, народоведение, искусствоведение, педагогику, медицину, экологию и др. Несмотря на значительную эклектичность исследований, именно на их пересечении можно отметить формирование абриса понимания духовности, характерного для современной украинской гуманитаристики.

---

[5] См. предисловие к вып. 1 сборника *Актуальные проблемы духовности* (1995).

[6] Там же.

На сегодняшний день сборник *Актуальные проблемы духовности* представляет собой специализированное научное философское издание (с 2002 года имеет статус специализированного издания Украины по философским наукам), которое во многом отошло от первоначального замысла. Начиная с 2005 года редколлегия осуществляла радикальный пересмотр основных теоретико-методологических подходов в понимании сути философии. Соответственно, вокруг сборника начинает формироваться принципиально иное интеллектуальное сообщество. Интересно, что и в самом понимании категории духовности, которое нашло своё выражение в принципах редакционно-издательской политики, происходит существенный сдвиг в сторону её истолкования как духовной сферы бытия вообще, изучение которой традиционно относится к философии сознания.[7]

В более широком контексте история становления сборника может быть соотнесена с эволюцией украинской философской традиции во второй половине XX века. Если отмеченный первый период связан с т. наз. антрополого-гуманистическим направлением украинского шестидесятничества, то второй – с традицией «методологии и философии науки» Киевской философско-методологической школы и рационалистической философией в широком смысле. *Два* данных течения, которые явно выделились в развитии украинской философии начиная с 1960-х годов, принято (с определённой долей условности) обозначать как «красный экзистенциализм» и «красный позитивизм». При этом следует иметь в виду характерный для советских времён общий социально-политический контекст, когда в условиях жёсткого идеологического диктата любое легальное развитие философской мысли было возможно лишь в рамках «единственно верного марксистско-ленинского учения», а продвижение тех или иных направлений мировой («буржуазной») философии осуществлялось лишь под флагом их критики.

Итак, т. наз. «красный экзистенциализм» был в первую очередь связан с тем, что Виталий Табачковский назвал «мировоззренческо-антропологическим поворотом в украинской философии», «антропологической переориентацией шестидесятых годов», «неоонтологической, мировоззренческо-деятельностной переориентацией отечественной философии» [Табачковський 2002, 24–25]. Именно с этой философской традицией можно связать основное содержание статей, публиковавшихся на первом этапе развития сборника *Актуальные проблемы духовности*. Второй же этап в основном соот-

[7] Именно к такому истолкованию отсылает закреплённое в международных каталогах англоязычное название сборника *Actual Problems of Mind*. Под таким названием сборник получил свой Международный стандартный серийный номер (ISSN), а также фигурирует в наукометрической базе РИНЦ (Российский индекс научного цитирования), куда он был включён в 2013 году.

носится с иной философской традицией, для которой характерны научное понимание философии, ясность в изложении, обоснованность выдвигаемых положений, академизм, то есть черты, характерные для аналитического стиля философствования. Эти черты культивировались в рамках течения украинской философии второй половины XX века, которое иногда обозначается как «красный позитивизм». Оно явным образом ассоциировало себя с научно-методологическим направлением мировой философии. В советской Украине подъём этого направления, как известно, соотносился с приходом Павла Копнина на должность директора научно-исследовательского Института философии в Киеве, в котором он организовал отдел логики и методологии науки. Отвергая иррационализм, бессистемность и неоправданный интуитивизм в научном исследовании, Копнин отмечал, что логический аппарат, несомненно, ограничивает свободу мышления, но это полезное ограничение, которое приводит к объективно-истинному результату, к созданию новых научных понятий [Копнин 1973, 27].

> «Без применения аппарата формальной логики сейчас не может обойтись ни одна наука, если она желает решать свои проблемы на современном уровне; без него нельзя описать и процесс движения науки к новым результатам» [Копнин 1973, 37].

После отъезда Копнина в Москву отдел логики научного исследования возглавил Мирослав Попович.

Указанное наукоцентрическое движение под названием «логика и методология науки» создало определённую альтернативу официальной марксистской философии, но в то же время предъявило не менее жёсткие требования к стилю философствования. Это интеллектуальное движение, объединившее философов, математиков, физиков, биологов, лингвистов и социологов, ориентировалось на идеал строгого и рационального рассуждения в противоположность «риторическому рассуждению» «диалектического материализма». Следует отметить, что аналитическая традиция в это время значительно повлияла на формирование критического мышления некоторой части исследователей благодаря тому, что у них появилась возможность рассмотрения новых логико-гносеологических проблем, свободных от идеологических догм [Korpalo, Omelyantchik, Shramko 1999, 6].

Советские философские традиции «красного экзистенциализма» и «красного позитивизма» нашли своё продолжение и в современной украинской философии. На современном этапе сборник *Актуальные проблемы духовности* отражает точку зрения научно-ориентированной философии, которая включает и аналитическое направление. Существенные расхождения между *двумя* указанными традициями нашли своё выражение и в ос-

новном содержании статей, опубликованных в сборнике за всё время его существования.

(1) *Понимание философии и философской деятельности*. Если ранние выпуски сборника опирались на характерное для антропологического подхода понимание философии как мировоззрения, то со временем происходит переориентация на научное понимание философии. Основанием и целью философского исследования мировоззренческий подход предполагает научно-практическую деятельность, в то время как научно-ориентированные философы рассматривают философское исследование как научно-теоретическую деятельность.

(2) *Субъекты и стиль философствования*. Мировоззренческое понимание философии позволяет рассматривать в качестве субъектов философского творчества представителей всех социально-гуманитарных наук и даже искусства (литературного, художественного и др.), в то время как научная ориентация значительно сокращает этот круг до сообщества профессиональных философов. Рассматривая содержательное становление сборника *Актуальные проблемы духовности*, следует отметить возрастающую профессионализацию каждого выпуска. Первые выпуски включали исследования максимально широкого тематического охвата и работы специалистов практически во всех гуманитарных дисциплинах от филологии до музыковедения, в которых можно было встретить хотя бы опосредованную связь с проблематикой сборника. Со временем происходит значительный отсев неспециализированных работ, что, с одной стороны, связано с получением статуса специализированного издания, а с другой – с изменением редакционной политики. Соответственно заметно изменение стиля публикуемых статей: от преимущественно художественно-эссеистического изложения с претензией на философичность происходит переориентация на научный стиль, удовлетворяющий основным требованиям научной рациональности.

(3) *Проблематика*. Ориентация на научность повлекла за собой значительное изменение проблематики публикуемых работ. Антропологически ориентированные исследования концентрируются в основном на человеке, его внутреннем мире, культуре, духовности, искусстве и т. п., в свою очередь научно-аналитическая проблематика охватывает разнообразные вопросы классических разделов философии – от онтологии, теории познания и истории философии до логики, этики и философии языка.

(4) *Связь с философской традицией*. Основным историко-философским истоком антропоцентрической проблематики выступает неклассическая, иррационалистическая философия, а также национальная кордоцентрическая традиция; в рассмотрении классической философии приоритет также отдаётся преимущественно её антропологической проблематике. В свою очередь аналитическая научно-ориентированная философия опирается на классиче-

скую рационалистическую традицию, восходящую к Античности, и осуществляет перевод на новый язык классических философских проблем.

В свете указанной трансформации претерпела значительные изменения и редакционная политика отбора статей для сборника. Большое внимание уделяется проблеме отделения псевдонаучных и псевдофилософских изысканий от действительно серьёзных исследований, имеющих научную новизну и значение для научного сообщества. При этом установка на научность в широком смысле «вовсе не означает отождествления философии с наукой или распространения на философию методологических стандартов естественных наук. Речь скорее идёт именно об особом научном стиле в философии» [Шрамко 2006, 185]. Стандарты профессионализма, рациональности и ясности в аналитической традиции преследуют вполне определённую цель, согласно которой философы, благодаря кропотливым и согласованным исследованиям, могут и должны внести свой вклад в общее строение знания [Шрамко 2006, 185].

1.2. Аналитическая философия и рационалистическая традиция

Одной из наиболее важных особенностей современной мировой философии можно считать сосуществование рационалистических и иррационалистических философских направлений. Аналитическая философия (в широком смысле)[8] эксплицитно относится к первым и позиционирует себя в качестве оппонента любым разновидностям иррационализма и интуитивизма. Несмотря на постепенное сближение проблематики современной аналитической философии с континентальной традицией и проникновение её методологии в ранее нехарактерные для неё области философских исследований, для большинства украинских исследователей аналитический метод остаётся недостаточно прояснённым и, как следствие, слабо задействованным.

Одним из главных стереотипов в понимании сути аналитической философии на постсоветском пространстве является её отождествление с позитивизмом, точнее – с неопозитивизмом. В советское время ярлык позитивизма использовался для обозначения любых направлений зарубежной философии, которые претендовали на статус научных. В отечественной философской литературе

---

8 Здесь мы следуем предложенному А. Грязновым различению *двух смыслов* термина «аналитическая философия»: (1) *узкого* как «доминирующего направления в англоязычной философии XX века, прежде всего в послевоенный период» и (2) *широкого* как «определённого стиля философского мышления» [Грязнов 2006, 13].

> «сложилась устойчивая традиция обозначать этим термином [неопозитивизм] любую рационалистическую и научно-ориентированную философскую концепцию XX века… Как результат, имеем парадоксальную ситуацию, когда до сих пор во многих наших учебниках стандартным образом в качестве “позитивистов” фигурируют такие мыслители, как Фреге, Рассел, Мур, Поппер и многие другие, чьи взгляды не только не укладываются в позитивистские рамки, но явным образом противостоят любым доктринам позитивистского толка» [Шрамко 2006, 168].

Действительно, некоторые существенные черты позитивизма[9] были присущи отдельным разновидностям и школам аналитической философии на определённых этапах её развития, напр. концепциям членов Венского кружка (1920–1930-е), некоторым физикалистским теориям 1940–1950-х годов и др. В то же время взгляды многих ведущих аналитиков имели ярко выраженную антипозитивистскую направленность [Грязнов 2006, 14–15].

Советская традиция навешивания ярлыков в качестве кратких шаблонных характеристик и идеологических оценок философских направлений восходит, как известно, к работе Ленина *Материализм и эмпириокритицизм*, в которой автор обосновывает принцип партийности в философии и осуществляет критику гносеологических идей представителей «второго позитивизма». Указанное произведение Ленина можно считать ярким примером того стиля философствования, который стал доминирующим в советское время. В частности, можно говорить о таких его характеристиках, как: (1) стремление вписать любого философа, любое направление или течение в жёсткие рамки упрощённо-бинарного взгляда на историко-философский процесс, предполагающего борьбу двух «партий» в философии (материализма и идеализма), которую (борьбу), в свою очередь, следовало рассматривать как выражение классовой борьбы на «философском фронте»; (2) использование резких идеологических оценок философских направлений, которые не разделяют те или иные положения марксизма; (3) приписывание оппоненту чуждых ему взглядов и положений и критика именно этих взгля-

---

[9] Как хорошо известно, возникновение классического позитивизма в качестве особого философского направления связано прежде всего с актуализацией эмпиристской традиции и критическим отношением к спекулятивным метафизическим построениям немецких идеалистов на фоне огромных успехов естественных наук. К наиболее общим характеристикам любого рода позитивизма можно отнести: (1) установку на «устранение философии» в смысле традиционной метафизики; (2) последовательный эмпиризм в теории познания; (3) индуктивистскую методологию [Шрамко 2006, 168]. К перечисленным характеристикам можно также добавить отождествление науки с естествознанием и отрицание любой специфичности гуманитарного познания, а также выведение ценностей за рамки научного дискурса (принцип ценностно нейтральной науки).

дов и положений, вместо обсуждения позиции оппонента по существу; (4) монологизм и избегание конструктивной научной дискуссии по существу рассматриваемых проблем [Панафидина, Козаченко 2013, 17].

Именно на идеологические оценки Ленина, в частности, относительно позитивистской философской традиции и ориентировались советские философы. Некритическое воспроизведение этих оценок и огульное применение ярлыка «позитивизм» к аналитической философии в целом «не только серьёзно искажают общую картину развития философии в XX веке, но и значительно затрудняют понимание существа рассматриваемых философских концепций. И если в советское время такой упрощённый подход был во многом обусловлен требованиями идеологического характера, то его сохранение в наши дни можно объяснить лишь силой инерции и слабым знанием существа дела» [Шрамко 2006, 168].

Прояснению того, чем является аналитическая философия, каковы её ключевые особенности и круг проблем, посвящён ряд статей, опубликованных в сборнике *Актуальные проблемы духовности* [Шрамко 2005; Шрамко 2006; Панафидина, Козаченко 2013]. Важно иметь в виду, что «аналитическая философия не образует единой философской школы» и в целом её можно охарактеризовать как «чрезвычайно разветвлённое и многогранное философское движение, представители которого зачастую придерживаются самых разнообразных, иногда даже диаметрально противоположных позиций касательно тех или иных философских проблем и разделов».

> «То, что действительно объединяет всех философов аналитического направления, находит своё выражение прежде всего в определённом способе постановки и исследования философских проблем. Иными словами, для аналитической философии характерен особый *стиль философствования*» [Шрамко 2006, 169].

К важнейшим особенностям этого стиля философствования можно отнести: (1) стремление рассматривать и решать собственно философские проблемы посредством философского анализа языка (*лингвистический поворот* в современной философии); (2) активное использование методов и средств (в том числе технических) современной логики и связь с определённого рода точной философской терминологией, которая вводится и определяется логически корректным образом; (3) высокие требования к ясности и чёткости аргументации, используемой для обоснования тех или иных философских положений [Шрамко 2005, 186].

Таким образом, можно утверждать, что на современном этапе аналитическая философия в широком смысле отстаивает идеалы классической рационалистической философской традиции. Обращаясь к теме рацио-

нальности в целом, А. Абдула выделяет *два* аспекта: (1) *формальный* – для характеристики формы, в которой тот или иной философ излагает свои взгляды, т. е. насколько последовательны, связаны и аргументированы его вербально-логические построения; (2) *содержательный*, характеризующий ту роль, которая отводится в данной философской системе разуму, будь то его гносеологическому, онтологическому или любому другому аспекту [Абдула 2005, 44] Он отмечает, что «в определённом смысле именно формальная составляющая имеет решающее значение» (требование непротиворечивости, логической замкнутости, определённости основных понятий; эти критерии – «идеальные» ориентиры, соответствие которым обеспечивает формальную рациональность изложения) (там же, 45). В свете такой дихотомии аналитическая философия рациональна не только по форме, но и содержательно – в плане выбора исследуемых проблем; это не попытка объяснить весь мир одной теорией, но рациональная разработка конкретных вопросов отдельных проблемных областей.

Итак, принципиальными для аналитического философа являются: (1) научное (в отличие от мировоззренческого) понимание философии; (2) ориентация на критерии научной рациональности (формальной и содержательной); (3) отказ от построения всеохватывающих и всё объясняющих теорий; (4) конкретная постановка реальных философских проблем с последующим их уточнением, прояснением и обоснованием; (5) критическая, антидогматическая установка, в том числе и по отношению к себе, своим идеям, готовность пересматривать свои убеждения [Панафидина, Козаченко 2013, 21].

Следует отметить, такого рода подход к построению философских концепций резко контрастирует с тем, что О. Наконечная обозначает как «софийный тип философствования» [Наконечна 2007], получивший широкое распространение в украинской философии в последнее время. В этой связи уместно сослаться на работу Александра Никифорова [Никифоров 2009], который осуществляет подробный анализ *двух* стилей философствования: литературной и рациональной философии, – выделяя их основные отличительные особенности, но не расставляя при этом приоритеты.

(1) *Особенности оформления идеи, которую автор пытается донести до читателей*. В текстах рациональной философии можно чётко выделить авторскую мысль. Текст выражает последовательность взаимосвязанных и ясно сформулированных мыслей. Прежде чем писать, рациональный философ спрашивает себя: «Какую мысль, идею я хочу передать читателю?». В текстах же, характерных для литературной философии, главное – языковая форма, создаваемый художественный образ, а мысль оказывается второстепенной, порой даже несущественной. Если рациональный философ сначала изобретает какую-то мысль, находит решение какой-то проблемы, а потом излагает их на бумаге, то литературный философ сначала пишет, сплетает

слова и лишь потом в возникающем тексте нащупывает (возможно, хотя вовсе и не обязательно) какую-то мысль. Почти каждое отдельное предложение текста лишено смысла, и только их связь на что-то намекает. Для такого текста характерно обилие метафор – практически ни одно слово не употребляется в прямом и привычном смысле. Если попытаться кратко и внятно выразить едва теплящуюся мысль, она может оказаться плоской и неверной. Порой в таких текстах вообще нет мысли, остаётся одно только чувство.

(2) *Способ обоснования мысли*. Рациональный философ старается аргументированно обосновать ту мысль, которую сообщает читателю. Напр. сослаться на данные науки, опереться на определения философских понятий, на рациональные рассуждения, в ходе которых устанавливает связь своих идей с какими-то общепринятыми положениями или выводит следствия, поновому освещающие какие-либо философские проблемы. В отличие от этого, в текстах «литературной философии» практически не представлена рациональная аргументация, напротив, вместо убеждения используется внушение, вместо обоснованных доводов используются литературно-художественные приёмы (образы, метафоры, сравнения и др.). Носителем смысла здесь является не отдельное предложение, а текст в целом. В процессе чтения таких текстов часто возникает впечатление, что за всеми этими словесными хитросплетениями кроется какая-то неуловимая тайна.

(3) *Возможность критики*. Мысленная конструкция рационального философа может быть подвергнута критике в случае неясности используемых терминов и выдвигаемых идей, внутренней противоречивости рассуждений, логической порочности доказательств и обоснований. Рациональный философ не внушает свои идеи читателю, а посредством рациональной аргументации убеждает читателя согласиться с ним. Взаимная критика, критическая дискуссия, в процессе которой уточняются и исправляются предлагаемые решения философских проблем, – чуть ли не единственный способ развития рациональной философии. В рациональной философии критика и рациональное обсуждение постепенно помогают автору прояснить, уточнить свою мысль, найти для неё адекватную форму выражения. В литературной философии в принципе невозможна критическая дискуссия. Её тексты похожи на пятна Роршаха: человеку показывают кляксу и просят сказать, что именно он видит в этом пятне (и почти каждый усматривает в нём некий осмысленный образ). Но такие тексты невозможно критиковать, т. к. входящие в них отдельные предложения сами по себе могут быть лишены смысла. Отрицанием ложного утверждения является истина; отрицание истины приводит ко лжи, но отрицание бессмыслицы само по себе бессмысленно. Попытка критики в этом случае сводится к уточнению смысла слов, к разнице истолкований, интерпретаций и т. п. Рациональная аргументация вырождается в спор о словах, а не о проблемах или идеях. Но,

несмотря на это, в литературной философии расплывчатость текста не недостаток, а существенная её сторона [Никифоров 2009, 7–13].

Итак, делает вывод Никифоров, «одни философы тяготеют к науке, другие – к искусству и литературе, одни стремятся выразить мысль, а другие – пробудить чувство и доставить эстетическое удовольствие» [Никифоров 2009, 14].

В этом контексте актуализируется вопрос о научном статусе философии и её возможных альтернативных определениях. Следует признать, что в украинской философии традиционно очень сильны антропоцентрические тенденции. «Погружение в человеческое бытие во всей его разноплановости приобретает глубинное значение для самих философских систем» [Наконечна 2007, 263]. В духе такой установки на человека, его внутренний мир и уникальность его бытия, философия рассматривается как способ деятельности, чуждый сухой выхолощенной науке, «как тип духовности, универсальный способ самоосознания и самоопределения человека в мире путём отыскания пограничных оснований человеческого бытия» (там же). Тем самым философия увлекается в сторону искусства и эстетики, которые призваны помочь преодолеть кризисные явления, «перейти от абстрактно-метафизической методологии к разработке феноменологического, структуралистского, герменевтического методов и констеллятивному их объединению в постижении проблем человека, ценностей, культуры» (там же). Тут отрицание научного статуса философии осуществляется с совершенно иных позиций, нежели это делали неопозитивисты Венского кружка, которые признавали за философией лишь функцию прояснения понятий для нужд науки, придавая ей таким образом вспомогательный статус. Напротив, в украинской философии принято возводить философствование в ранг деятельности, на порядок превышающей научную. При этом подчёркивается, что философия не должна ориентироваться на научные критерии и методы науки. Отчасти эти тенденции усилены постсоветской реакцией на декларированную «подлинную научность» марксистско-ленинской философии.

> «Характерной чертой современного этапа развития философской мысли на постсоветском пространстве является критическое отношение к идеологически опосредованным теоретическим установкам диалектико-материалистической концепции, – пишет Андрей Абдула. – Этот в целом позитивный процесс сопровождается, однако, распространением иррационализма как альтернативы диктату "единственно научной философии". В то время как часть философов "тесно смыкает и перестраивает ряды", вполне резонно опасаясь за сохранение рациональности, другая – пополняет ряды иррационалистов, сетуя на ограниченность "сциентизма"» [Абдула 2004, 116].

Общая ситуация запутывается ещё и тем, что сама современная наука зачастую получает в отечественном философствовании довольно искажённое воплощение через апелляцию к новомодной терминологии вроде: «постнеклассическая рациональность», «нелинейная парадигма», «синергетический подход» и т. п. Кроме того, претензия на ориентацию на человека и его субъективность значительно усложняет демаркацию философских и околофилософских текстов.

> «Вписанность человека в научное строение мира даёт возможность определить науку не как логично чёткую структуру, а как динамически непостоянное равновесие» [Турпак 2005, 244].

Это же нарочитое подчёркивание «вписанности человека» и общемировоззренческий антропологический характер философских исследований приводят к размыванию границы между наукой, философией и их подобиями.

Следует также отметить ещё одно обстоятельство, на которое обратил внимание Вахтанг Кебуладзе, выделив среди различных типов философов постсоветского пространства так называемых «маргиналов-диссидентов» [Кебуладзе 2012, 176]. Этот тип, изначально изолированный от академической среды, замыкается в рамках своего учения, «в котором все фундаментальные вопросы уже поставлены и получены не менее фундаментальные ответы» (там же). Кебуладзе замечает, что «мы обязаны этим горе-философам всевозможными видами интоксикации сознания в форме различных теософий, антропософий, паранаучных концепций паранормальных состояний сознания и т. п.» (там же).

Для аналитического направления современной философии характерно понимание философии как науки, а философствования как научной деятельности, специфика которой определяется точно так же, как это имеет место в случае других наук.[10] Аналитическая философия предъявляет к исследователю строгие требования: оперировать возможно более чёткими, однозначными утверждениями и понятиями, применять для их обоснования точные доводы, используя как инструмент формальную логику. «Это не значит, что любое произведение, вышедшее из-под пера “действительно аналитического” философа, обязательно должно быть насыщено логической символикой» [Шрамко 2006, 180], но оно должно быть «пронизано духом анализа», цель которого – разрешение философских проблем путём прояснения понятий, при этом аналитическому рассмотрению подлежит не

[10] Подробный анализ понимания научной сути философии (в отличие от мировоззрения) см.: Шрамко 2005; Шрамко 2006; Шрамко 2008; Шрамко 2010; Шрамко 2011; Россман, Шрамко 2002; Россман, Шрамко 2009.

отдельное понятие, а целая их система. Сама постановка проблемы исследования должна осуществляться в аналитическом стиле, что подразумевает терминологическую ясность и чёткое определение основания для формулировки проблемы. Размытость, излишняя обобщённость, тривиальность тематики работы выступают первыми признаками неаналитичности и ненаучности.

Признаки научности философского исследования во многом определяются используемой методологией, но чаще исследователь просто усваивает некоторые стандарты философствования, которым и следует в своей работе. К желаемым образцам можно отнести следующие.

(1) *Внутренняя непротиворечивость исследования.* Автор должен чётко придерживаться выбранной линии исследования, не «срываясь» в противоречия – явные или неявные.

(2) *Обоснованный экспликационизм.* Оформляя текст работы, автор должен отдавать себе отчёт в том, что статью будут читать люди, незнакомые с его внутренним миром, мыслями и мотивами, поэтому мысли, сквозящие между строк и очевидные для автора, должны быть явно и чётко сформулированы.

(3) *Конкретность.* Исследуемая проблема должна быть чётко поставлена и сформулирована, необходимо определить границы исследования и обозначить методы, используемая терминология должна быть достаточно однозначной в рамках исследования и не оставлять места для терминологических двусмысленностей.

(4) *Методологическая последовательность.* Автор, несомненно, вправе осуществлять междисциплинарные исследования, однако следует помнить, что эклектическое смешение несовместимых методов не позволит прийти к однозначным выводам.

(5) *Глубина исследования.* При поверхностном подходе несложно приписать тому или иному исследователю какой угодно ярлык, но философское исследование предполагает максимальное приближение к оригинальным идеям мыслителя и дальнейшую их адекватную интерпретацию.

(6) *Критичность и готовность принять критику в свой адрес.* Любая концепция должна быть открыта для критики и, более того, содержать подобные предпосылки. Иными словами, автор должен сам осознавать слабые места своей теории и стремиться к конструктивному диалогу, ведь фактически любая претензия на окончательную завершённость и бескомпромиссную истинность в конце концов оказывается ненаучной.

В выпуске журнала *Философская мысль* (3, 2011), посвящённом аналитической философии, вступительное слово редакции начинается с констатации того, что аналитическая философия не слишком известна в Украине, а украинской гуманитарной культуре в общем не хватает аналитичности.

> «Многие … украинские мыслители более склонны к широким концептуальным обобщениям или свободным философско-художественным очеркам, нежели к строгому и последовательному рациональному анализу»[11].

Поэтому довольно тяжело чётко выделить аналитическое направление как отдельное самостоятельное течение украинской постсоветской философии. Тем не менее можно обнаружить целый ряд направлений философских исследований, в которых аналитические подходы оказались востребованными и где они активно развиваются.

1.3. Аналитические исследования в социальной философии

Наиболее широко в отечественных публикациях аналитический метод представлен в социально-философских исследованиях. Аналитический подход в социальной философии позволяет рассмотреть общественные феномены сами по себе, в их так называемом «чистом виде», исследовать объективное содержание социальных явлений и тем самым избежать излишних политико-идеологических интерпретаций. Аналитическая философия стремится выделить и разработать ту или иную философскую категорию как она есть и обозначить критерии её идентификации. Применительно к социальной и политической философии, если речь, к примеру, идёт о справедливости, то само понятие справедливости и её критерии должны быть одинаковыми для любых концепций. В рамках аналитической социальной философии некорректно вести речь, скажем, о справедливости утилитарной или, например, либертарианской. Если понятие, используемое в данных концепциях, не удовлетворяет критериям справедливости как таковой, такое явление должно получить другое наименование и рассматриваться самостоятельно. В этом смысле различные концепции справедливости, разрабатываемые в рамках тех или иных направлений аналитической философии, представляют собой не что иное, как способы реализации справедливости самой по себе, а не исследования различных справедливостей.

Приём прояснения значения понятия и чёткого определения сферы его применимости использован, например, И. Панафидиным при рассмотрении комплекса проблем, связанных с категориями «справедливая война» и «вечный мир». Так, он пытается определить понятие справедливой войны в связи со значением справедливости как таковой. Разграничивая *два подхода* в определении философского термина «справедливость», он утверждает, что только один из них (юридический, но не морально-этический) может рассматриваться в качестве исходного в понимании термина «справедливая война»:

---

[11] См.: *Філософська думка*, 2011, № 3 (предисловие), 4.

> «Традиция юридического истолкования справедливости позволяет позитивно наполнить смыслом термин “справедливая война” за счёт разработки принципов *jus ad bellum*, *jus in bello* и *jus post bellum*. Если же рассматривать справедливость как понятие о должном, то более уместно говорить о “справедливом мире”» [Панафидин 2012, 171].

Одной из наиболее важных особенностей аналитической социальной философии можно назвать её стремление избегать редукции общественных явлений к каким-либо концепциям частных наук (психологии, культурологии и т. д.) и истолковывать объект рассмотрения как самостоятельный феномен, к которому применимы методы рационального философского исследования. Исходя из универсальности методологии критического рационализма, А. Абдула осуществляет попытку экстраполировать общие принципы рациональности на сферу социального [Абдула 2008, 347–348].

> «Распространяя этот подход на феномен рациональности в функционировании общественных систем, нам представляется возможным выделить как для “открытой”, так и для “закрытой” рациональности ряд принципов, которые в своей совокупности характеризуют социальную рациональность. Для “открытой” рациональности – это, прежде всего, принципы плюрализма, критики и погрешимости» (там же, 348).

Относительно возможности применения аналитической методологии в социальной и, в частности, политической философии Ю. Панасюк пишет:

> «Характерные для аналитической философии методы применительно к политической проблематике не только дают возможность открыть новые стороны классических проблем, но и раскрыть сущностные характеристики основных понятий политической философии» [Панасюк 2012, 173].

Излагая специфику аналитической политической философии, Панасюк отмечает, что основная её особенность состоит в «определении проблемы политического как такового, выявлении специфических признаков власти … установлении целей и предназначения государства» (там же).

Действительно, анализ общественного феномена неизменно начинается с попытки дать его чёткое определение, так как оперирование понятиями, у которых нет определений, позволяет использовать их в каких угодно контекстах и вкладывать в них произвольный смысл. В этом плане аналитическая философия остаётся верна себе, пытаясь максимально прояснить фундаментальные понятия социальной философии, такие как «благо», «справедливость», «власть», «общество» и др. Согласно Д. Шевчуку, кризис-

ные явления в политике связаны с необходимостью редефиниции самого понятия «политическое» и выявлением симуляции политики. Поэтому он предлагает рассматривать *три* измерения политического: антагонистическое, агонистическое и символическое [Шевчук 2012, с. 184]. Примечательно, что автор, декларируя свою склонность к феноменологическим и герменевтическим методам, выстраивает при этом свою концепцию на аналитических предпосылках.

В современных исследованиях социальная философия получает значительное методологическое подспорье со стороны логики, в рамках которой разрабатываются формальные модели социального действия, рассматривается специфика социальных действий индивида, социальной группы и общества в целом. В этой связи примечательна монография Анатолия Ишмуратова *Логический анализ практических рассуждений (формализация психологических понятий)*, в которой автор рассматривает рассуждение как ментальную деятельность, определяющую практическое действие, и путём введения когнитивных операторов формализует социальные интеракции, а также их ментальные пресуппозиции [Ишмуратов 1987].

Формализованный подход позволяет произвести анализ взаимосвязи социальных концептов. Так, применяя логический анализ и игровые модели (знаменитая «дилемма заключённого») к анализу роллзовского гипотетического общественного договора, Наталья Шрамко приходит к выводу, что

> «теория справедливости, способная служить в качестве основы функционирования социальных институтов и являться критерием правильности такого функционирования, не может быть логически выведена из ситуации общественного договора. …“(О)бщая теория справедливости” если и возможна, то скорее как глобальная концепция, которая по своей природе должна иметь онтологический характер» [Н. Шрамко 2005, 336–337].

Констатируя необходимость изменения акцентов в аналитической социальной философии для анализа коллективной деятельности, В. Навроцкий пишет:

> «Некоторое время в аналитической социальной философии преобладало мнение, что социальное взаимодействие базируется преимущественно на взаимных интерпретациях когнитивных состояний индивидов»[12] [Навроцкий 2009, 297].

Автор предлагает альтернативу такому в*и*дению – «применения понятий об *общих убеждениях* и *коллективных интенциях*», которые могут быть

[12] Именно этот подход развивает А. Ишмуратов; см.: Ишмуратов 1987.

формализированы с помощью логических методов. С помощью логических моделей определены основные понятия аналитической социальной философии – «норма», «правило», «конвенция», «роль», «группа», «организация» и т. д. (там же).

1.4. Аналитическая философия истории

В перечне специальностей, по которым проводится защита диссертаций в Украине, философия истории подаётся в связке с социальной философией, что отображает традиционное онтологическое представление о ней как о философском осмыслении исторического процесса. Однако начиная с конца XIX века в философии истории, в частности под влиянием аналитической философии, активно развивается эпистемологическое (методологическое) направление, связанное с осмыслением проблем теории исторического познания. Появление и развитие последнего связано с последовательной критикой т. н. спекулятивной философии истории, вершиной которой справедливо считается философская концепция Г. Гегеля. Как отмечает Владимир Черниенко, современная философия истории всё больше «освобождается от умозрительного конструирования целостной всеобщей истории с необходимой для неё телеологией. Но если это так, то вряд ли сегодня возможна традиционная философия истории. Она как пережиток должна быть *de facto* упразднена» [Черниенко 2005, 346].

Под влиянием критики спекулятивной метафизики, осуществлённой в рамках аналитической философии, пересматриваются сущность и задачи методологии исторического познания. Всё чаще указывается на то, что предметом такого исследования должны быть конкретные философско-исторические проблемы, а не исторический процесс в целом. Однако в современной отечественной интеллектуальной среде постановка и решение таких отдельных философско-исторических проблем с неизбежностью порождают необходимость соотносить новые варианты решения старых проблем с теми, которые были предложены в рамках советского исторического материализма. В то же время позитивным сдвигом в данной области можно считать отказ от монистического подхода к осмыслению исторического процесса и рассмотрение материалистического понимания истории лишь как одного из возможных подходов. Среди существенных недостатков этого подхода называется, например, распространение на социальные науки «пафоса единой науки, ориентированной на открытие всеобщих законов, характерного для эпохи веры в непрерывный прогресс» [Панафідіна 2006, 383]. Как следствие, марксизм некритически перенял по сути позитивистскую установку на отыскание законов во всех сферах бытия. Среди философско-исторических проблем, подлежащих переформулировке прежде всего с помощью логиче-

ских средств, в данном контексте можно отметить проблему существования исторических законов. Представители аналитического движения осуществили критику концепции детерминизма в контексте общей критики холистского подхода к исследованию исторической действительности.

Примечательно, что среди украинских аналитически ориентированных философов большей популярностью пользуется тот аспект философии истории, который связан именно с осмыслением проблем теории исторического познания. В этом отношении исследования в сфере философии истории примыкают к исследованиям в сфере философии гуманитарного познания, о которой более подробно будет сказано ниже. Возрастающий интерес к данной области научных исследований связан с «лингвистическим поворотом» и осмыслением его значения для целого цикла гуманитарных наук. На это обращает внимание, например, Михаил Шильман:

> «Отступление от исторического монизма в ходе "лингвистического поворота" привело к активизации исследований проблем, касающихся вопросов исторической эпистемологии, репрезентации прошлого и нарративного производства истории» [Шильман 2012, 15].

1.5. Аналитическая экспликация философских проблем гуманитарного познания

Одним из набирающих обороты аспектов применения аналитической методологии в отечественной философской мысли можно считать такое направление, как философия гуманитарного познания. Целый ряд исследований украинских авторов посвящён проблемам специфики этой разновидности познания, его предмета, возможностей построения гуманитарных теорий, способам организации и презентации гуманитарного знания, а также проблемам истинности, объективности последнего, соотношения в нём фактов и ценностей и т. д. Общей тенденцией в работах, посвящённых философии гуманитарного познания в русле аналитической традиции, можно считать обоснование возможности гуманитарного познания в качестве некой разновидности научного познания, хотя и при наличии определённой специфики по отношению к естественно-научному познанию.

Исходным пунктом в обосновании научного статуса гуманитарных наук, как правило, выступает лингвистический поворот в современной философии, методологическую основу которого заложила аналитическая философия. Именно последняя, как утверждает Елена Мишалова, «отождествила реальность и текст, сместила фокус исследовательского внимания с анализа социальных ценностей и норм на проблемы творения значений»

[Мішалова 2009, 171]. Причём если сначала главным объектом лингвистического анализа выступало отдельно взятое предложение, то со временем произошла эволюция в направлении исследования языковых конструкций более общего уровня.

> «От знака к фразе, от фразы к тексту, от текста к множественности практик определения – так условно можно обозначить направление, в котором движутся гуманитарные дисциплины» (там же).

Показательно, что важность лингвистического поворота в гуманитарном познании признают не только представители аналитического направления, но и, например, структуралистского или же постмодернистского. Однако именно приверженность общенаучным критериям, несводимость действительности к тексту и стремление к достижению подлинного знания (с характерными для последнего признаками истинности и обоснованности) являются отличительными чертами тех исследователей, которые работают в русле аналитического подхода.

Текст, или нарратив, рассматривается и как предмет гуманитарного познания [Н. Шрамко 2002], и как метод междисциплинарных исследований в современном гуманитарном познании [Мішалова 2009], и как способ перехода на теоретический уровень организации знания, обеспечивающий основные характеристики теории [Афанасьев 2008; Мишалова 2011]. Так, рассматривая проблему предмета гуманитарных наук, Наталья Шрамко утверждает, что «противопоставление естественника и гуманитария ("натуралиста" и "историка") как наблюдателя и читателя в настоящее время потеряло свою актуальность и не вполне корректно», поскольку «современное естественно-научное познание давно уже не имеет дела с так называемым "непосредственным наблюдением" (если вообще имеет смысл говорить о таковом, когда речь идёт о науке)» [Н. Шрамко 2002, 137]. Различие между ними будет выражаться, прежде всего, в предмете их исследований: если для естествоиспытателя предметом выступает физический мир и его свойства, то для гуманитария – текст, т. е. зашифрованная в знаках культурная информация, переданная нам из прошлого (предание).

Принимая во внимание тот факт, что отличительным признаком научного познания является разработка теорий, Александр Афанасьев пытается обосновать возможность построения гуманитарных теорий, причём таких, которые «по своим формальным признакам аналогичны естественно-научным теориям», хотя и имеют свои особенности [Афанасьев 2008, 32]. Среди таких формальных признаков научной теории он называет (1) исходные принципы, (2) идеализированные объекты и (3) совокупность законов и выводимых из них утверждений. Что касается особенностей гуманитарных

теорий, то таковыми, согласно Афанасьеву, являются «нарративная объяснительная способность и большие конструктивные возможности, позволяющие им конструировать не только объект, но и предмет теории» (там же).

Если А. Афанасьев рассматривает возможность построения гуманитарной теории как таковой, то Е. Мишалова концентрирует внимание на проблеме построения исторической теории. Исследовательница предлагает рассматривать исторический нарратив в качестве формы организации и репрезентации исторического знания, функционально аналогичной теории в точных и естественных науках. Ей принадлежит разработка теоретической модели исторического нарратива – «нарративного треугольника», – в основе которой лежит модель семиотического треугольника. Суть предложенной Е. Мишаловой модели состоит в том, что исторический нарратив рассматривается как сложноорганизованная система, включающая в себя знак (сам исторический текст), творца нарратива (историческая действительность в широком смысле, т. е. человек и его деятельность в пространстве и времени) и историка (современного исследователя исторического прошлого) [Мішалова 2011, 189]. По аналогии с моделью семиотического треугольника она выделяет аспекты общей концепции исторического нарратива: нарративная синтактика (изучает знаковую форму исторического нарратива); нарративная семантика (исследует вопросы, связанные со смысловой структурой текста); нарративная прагматика (изучает отношения между современным историком и знаком, что определяет точку зрения исторического исследования).

Следует отметить, что теория исторического познания, отвечающая требованиям аналитической методологии, в целом соответствует постпозитивистскому в*и*дению научного познания. Претензия на статус действительно научного познания требует от гуманитаристики отказа от ориентации на идеал эмпирико-позитивистской методологии, а от её представителей – учёта основных методологических инноваций второй половины XX века (лингвистического поворота, признания нетождественности материализма и реализма, обоснования ограниченности эмпиризма как гносеологической позиции). Примечательно также, что указанные методологические инновации так или иначе восходят к эпистемологическим идеям И. Канта [Панафідіна, Мішалова 2012, 29]. В связи с этим нелишне будет напомнить, что теоретическая философия Канта рассматривается современной аналитической философией в качестве одного из своих важнейших источников (вопреки достаточно распространённой у нас точке зрения, согласно которой Кант является «типичным» континентальным философом).

В целом следует отметить, что использование аналитической методологии позволяет отечественным исследователям по-новому сформулировать традиционные для теории исторического познания проблемы, в частности

проблему соотношения фактов и ценностей или проблему объективности исторического знания, и пересмотреть устоявшиеся подходы к их решению. Так, поставленная ещё в рамках логического позитивизма проблема соотношения фактов и ценностей решается при использовании методологии критического рационализма противоположным образом при сохранении идеи научности исторического знания. Факты и ценности не противопоставляются друг другу, но признаётся их взаимосвязь и взаимозависимость. «На фактуальном уровне присутствуют ценности, а нормативный уровень, в свою очередь, имеет фактуальную основу» [Панафідіна, Мішалова 2012, 30].

Если историки-исследователи абсолютизируют роль фактов, выводя ценности за рамки науки, то они не смогут объяснить наличие различных точек зрения, подходов, перспектив. Если же они абсолютизируют роль ценностей, то тем самым лишают историю оснований называться наукой. Выход можно найти на путях признания фактуально-нормативного характера исторического и – шире – гуманитарного дискурса.

Важной особенностью отечественных исследований в сфере философии гуманитарного познания можно считать некую методологическую эклектичность. С одной стороны, причина того, что в одном исследовании могут сосуществовать и цитироваться такие разные мыслители, как М. Бахтин, А. Данто и, скажем, Г.-Г. Гадамер, кроется, по-видимому, в отсутствии длительной традиции полноценного изучения концепций этих авторов; с другой стороны, это может свидетельствовать и о некой тенденции к сближению подходов в осмыслении проблемы познавательных возможностей гуманитарных наук, разработанных континентальными и аналитическими философами второй половины XX века. В данном контексте традиционное для украинской интеллектуальной традиции стремление к синкретичности может способствовать быстрому «включению» в современный дискурс мировой философии и, возможно, привнесению в него новых веяний.

1.6. Логико-философские исследования

Характеризуя аналитический компонент современной украинской философской мысли, следует рассмотреть статус логики как дисциплины, обеспечивающей формально-методологическую основу аналитического исследования. Ведь вполне можно утверждать, что для философа логика выступает практически единственным эффективным способом исследования, а метод логического анализа – одним из немногих действительно философских методов, которые имеются в его распоряжении [*Логіка за часів перемін* 2010, 13]. Несмотря на достаточно высокий уровень преподавания логики в учебных заведениях страны, логика как наука и учебная дисциплина имеет статус некоего обособленного поля знания, доступного не всем и с трудом

находящего применение в других областях. Это касается как гуманитарных, так и технических дисциплин, представители которых нередко полагают, что логическая часть любого конкретно-научного исследования исчерпывается ритуальным упоминанием пресловутых «трёх законов» и словом «следовательно» ближе к концу текста, в то время как более сложные конструкции относятся к лингвистике, математике и другим специализированным дисциплинам. Л. Леоненко отмечает, что даже в достаточно логически нагруженных областях исследований специалисты предпочитают разрабатывать собственные методы, практически игнорируя логические наработки [Леоненко 2010, 32]. Сам же термин «логика» чаще используется для обозначения некоторой закономерности, нормы или правила, приобретая при этом всё более прагматические, а порой и экзистенциальные интерпретации. Как результат, довольно часто можно увидеть исследования, в которых авторы, используя специфически логическую терминологию, тем не менее вкладывают в неё несколько отличный от традиционного смысл.

Так, напр., А. Васильченко утверждает, что «предметом логики как философской дисциплины в конце концов выступает человек» [Васильченко 2010, 17]. Он обращает внимание на этический характер логики и выводит из этого понимания «логические достоинства», которые с необходимостью должны быть присущи современному исследователю: способность к «созерцанию эйдосов», точность и осторожность в высказываниях и суждениях, онтологическая толерантность. Говоря о «созерцании эйдосов» логиками, Васильченко проводит линию от древнего созерцательного мистицизма к современному математическому реализму, но при этом отрицает универсальный характер созерцаемого.[13]

> «Но что есть мой внутренний объект для другого?! Его онтологический статус, несомненный для меня, небеспочвенно вызывает у моих собеседников не меньшие сомнения, нежели иррациональные числа классической математики у конструктивистов» [Васильченко 2010, 16].

Таким образом, А. Васильченко приходит к необходимости последовательного проведения онтологической толерантности прежде всего со стороны логика, «который лучше других замечает онтологические иллюзии и понимает их природу» (там же, 17). Причин для этого, по его мнению, *две*: *во-первых*, каждый имеет право на иллюзию, и, *во-вторых*, настаивая на иллюзорности онтологических конструкций своих оппонентов, логики

[13] В то же время Анатолий Ишмуратов указывает, что логика представляет собой именно интерсубъективное явление и задача логиков – поиск «универсальных трансценденций, одинаковых для всех» [Ишмуратов 2000, 8].

попросту могут выпасть из философского дискурса, утратив возможность взаимопонимания.

В этом ключе логические построения и анализ воспринимаются как равноценные, но вовсе не приоритетные философские направления. Так же и аналитическая философия в целом «выступает одним из возможных мировоззренческо-философских выборов; одним из голосов, которые могут и должны звучать внутри украинского философского сообщества» [Васильченко, Панич 2011, 6]. Кроме того, Васильченко указывает, что «современную логику всё чаще используют не нормативно, а дескриптивно» [Васильченко 2010, 17], приближаясь к отрицанию нормативности логики (и философии как науки в целом) в новейшей аналитической традиции, но вкладывая при этом совершенно другой смысл в само понятие нормативности. Васильченко говорит о том, что логика не должна определять характер научной дискуссии и сообщать нам о том, как должна проходить эта дискуссия, т. е. участники обсуждения вольны и даже должны допускать некую долю иррационализма и непредсказуемости.

Следует отметить значительное расширение поля деятельности украинских логиков, коих также не обошли стороной современные антропо- и социоцентрические веяния. Значительные успехи достигнуты в результате применения логики для анализа повседневных рассуждений: речь идёт как о теории аргументации, так и о логическом анализе социальных действий в целом. Ряд работ отечественных логиков, представленных в специализированных философских изданиях, посвящён динамическому направлению современной эпистемической логики, в рамках которого используется расширенное понятие знания с целью максимально приблизить логическое моделирование рассуждений к их реальным прототипам. Действительно, из человеческого познания невозможно исключить «право на ошибку», или, словами Андрея Васильченко, «право на иллюзию», поэтому в эпистемологию наряду с термином «знание» прочно входит термин «убеждение» как знание, в истинности которого некто убеждён. Таким образом, знание становится частным случаем убеждения, а именно такого, которое можно охарактеризовать как истинное и обоснованное. При этом, «рассматривая сам термин “убеждение”, мы применяем упрощение, нивелируя любой личностный аспект приобретения и содержания убеждения» [Козаченко 2006, 221].

Достаточное распространение получило направление эпистемической логики, известное под названием *belief revision*, в котором моделируется изменение убеждений рациональным субъектом и рассматриваются познавательные действия с целью прояснения их сущности и механизма. Следует также отметить повышенный интерес логиков к теории аргументации и применению логических методов к анализу тенденций современного общества. Владимир Навроцкий пишет:

> «Заметной чертой перехода от классической рациональности к неклассической, которая, кроме прочего, характеризуется новым логическим взглядом на социальное действие и социальное взаимодействие, выступают изменения в понимании аргументации. Они обусловлены, в частности, более пристальным вниманием исследователей к динамическим аспектам функционирования знаний» [Навроцький 2009, 209].

Исследователь замечает, что теория аргументации выполняет определённую методологическую функцию относительно научного дискурса, но существенный вклад в теорию аргументации логика способна внести только в том случае, если логические правила и процедуры вывода будут максимально приближены к процессам реального рассуждения. В. Навроцкий обращается к немонотонной логике, которая, по его мнению, способна моделировать ментальные состояния индивидуумов, и к неклассическим моделям логического следования.

Ирина Хоменко подчёркивает, что возможности формальной логики для анализа повседневных, реальных, рассуждений слишком ограничены, так как аргументации публичного дискурса присущи многозначность, неопределённость и неполнота составляющих [Хоменко 2013, 89]. Склоняясь к большей практической значимости применения логики в обычных человеческих рассуждениях, И. Хоменко инициировала в отечественной логике ряд исследований, направленных на неформальное исследование вопросов, которые встают перед человеком в реальных процессах коммуникации. В целом, неформальная логика может быть определена как область логики (или даже прикладной эпистемологии), которая разрабатывает неформальные стандарты, критерии и процедуры для интерпретации, оценки и построения аргументаций на естественном языке (там же). Если формальная логика позволяет оценивать аргументацию лишь как правильную или неправильную, то неформальная определяет её как хорошую или плохую, используя при этом несколько критериев оценки: приемлемость, релевантность и достаточность аргументации (там же, 93). Неформальный подход направлен на рассмотрение реальной аргументации, но, как замечает И. Хоменко, само это понятие требует уточнения и порождает ряд вопросов: «Можно ли отнести философскую аргументацию к сфере “реальной” аргументации? А научную аргументацию в целом? Или можно говорить о визуальной аргументации, музыкальной аргументации, эмоциональной аргументации, аргументации при помощи *body language* и т. д.?» (там же, 95).

Анатолий Ишмуратов рассматривает логику как «исследование рациональных стратегий достижения согласия в дискурсе» [Ишмуратов 2000, 4], так как реальный социальный коммуникативный дискурс конфликтогенен и анализ этой конфликтогенности есть условие для разработки логических

стратегий достижения консенсуса. В своих исследованиях он ориентируется на необходимость экспликации психологических понятий, которые входят в структуру рассуждений, определяющих человеческую деятельность [Ишмуратов 1987]. Исходя из того, что рассуждение представляет собой деятельность в ментальном «пространстве-времени» и человек, рассуждая, действует, исходный пункт анализа действия Ишмуратов видит в прояснении пресуппозиций уверенности человека в действии. Специфику практических рассуждений он рассматривает в контексте таких понятий, как умеренность, рассудительность, рациональность, целесообразность, логичность [Ішмуратов 1997, 142]. В целом А. Ишмуратов разработал интересную концепцию логики человеческой деятельности, которую он рассматривает как анализ рассуждений о действиях и взаимодействиях субъектов в различных социальных контекстах (там же, 141). Он указывает, что сложность интеракции как психологического процесса не исключает возможность формального очерчивания её существенных особенностей путём фиксации необходимых условий появления в некоторых когнитивных окружениях, и разрабатывает систему когнитивных операторов для такого анализа: *сообщает*, *информирует*, *высказывает*, *воспринимает* и др. (там же, 176–177). В своих исследованиях Ишмуратов достаточно близок к зарубежным разработкам динамической эпистемической логики, а именно к её приложениям для анализа публичных действий. В то же время представленная им логика взаимодействия в значительно большей мере интенсиональна и в этом смысле не опирается на довольно сильную идеализацию, которой выступает «рациональный субъект», действующий по законам формальной логики.

Интересную проблему представляет собой рассмотрение «рационального субъекта», который, будучи агентом действия в логической модели рассуждений, выполняет определённые операции так, чтобы максимально приблизиться к их реальным прототипам. Рассматривая идеализированного рационального субъекта, логики сталкиваются с тем, что он неспособен рационально оперировать противоречивыми данными, в то время как «обычный», вполне рациональный, человек способен разрешать возникающие противоречия и даже действовать на их основании. Возникает необходимость построения теории о том, «как он фиксирует границы непротиворечивости, как он изменяет свои убеждения, когда обнаруживает противоречие в своей системе убеждений» [Навроцький 2009, 213]. В качестве возможной семантической интерпретации подобной системы Навроцкий рассматривает динамические семантики, которые концентрируются не на отношении языка и мира, а на отношении языка и информации о мире, отношении высказывания и информационной системы индивидуума, или, «если говорить в терминах когнитивной семантики, отношении к ментальной модели индивида, к его знаниям о мире» (там же, 214). Изменения в

семантике приводят к уточнению представлений о дедукции, когда на первый план выходит не столько структура рассуждений, сколько их процессуальный характер.

Наряду с фундаментальными и прикладными исследованиями, значительное внимание украинских логиков направлено на изучение логического наследия как украинских, так и зарубежных авторов. Так, Ирина Хоменко утверждает: «Актуальным заданием для логической науки в Украине выступает исследование истории развития логической мысли, в частности истории преподавания логики в высших учебных заведениях» [Хоменко 2010, 19]. В Национальном университете «Львовская политехника» традиционно значительное внимание уделяется исследованиям наследия Львовско-Варшавской школы и схоластической традиции в украинской логике (Борис Домбровский, Евгений Бразуль-Брушковский и др.).

В результате анализа публикаций в специализированных философских изданиях Украины можно прийти к выводу, что исследования украинских логиков охватывают довольно широкое поле. Основные разработки касаются прикладных аспектов логики: применения формальных моделей для анализа языка, естественных рассуждений, социального взаимодействия и др.; рассматриваются проблемы семантики и неклассические логики; представлены исследования по истории логики и средневековой схоластики. В связи с отсутствием в Украине специализированных изданий по логике соответствующие публикации оказываются разбросанными по журналам общефилософской направленности, и дабы, по меткому выражению А. Васильченко, не оказаться «выброшенными из философского дискурса», логики вынуждены значительно деформировать результаты своих специальных исследований с целью максимального приближения к тематике философских журналов.

1.7. Философия языка и проблемы формирования терминологии

Для формирования и полноценного функционирования научного (в том числе философского) сообщества необходимо наличие развитой терминологической системы, приемлемой для мультидисциплинарного диалога и построения развёрнутых философских конструкций. Многие украинские философы озабочены выработкой новой эффективной терминологии, так как продолжение работы в рамках категориального аппарата диалектического и исторического материализма советского образца неизбежно приводит к вписыванию современных исследований в устаревшие концептуальные схемы. В этой связи Олег Хома считает, что в процессе постепенного приобретения современным украинским философским сообществом соб-

ственного лица украинской философии пришлось практически от всего отказаться и мало что унаследовать [Хома 2010, 52]. Это касается не только концепций, но и самых элементарных оснований философствования, поскольку «украинская философская терминология начала 1990-х годов скорее представляла неверифицированные кальки с русского, нежели терминологию в собственном смысле» (там же). Чтобы состояться в современных реалиях, философское сообщество должно выработать собственный язык.

Несомненно, украинская философия нуждается в разработанной и сильной терминологической базе, которая, в свою очередь, невозможна без лингвистического анализа, направленного прежде всего на прояснение философских понятий. Не случайно переводчики книги *Европейский словарь философий: лексикон непереводимостей* в качестве своей задачи видят «развитие и систематизацию украинского философского лексикона» [*Європейський словник філософій* 2009, 9]. Желаемая систематизация осложняется распространённым в украинской философии несколько онтологизированным представлением о слове как об образе внутреннего мироощущения, создающем уникальный мир, и, как следствие, востребованностью герменевтической и конструктивистской методологий.

> «Содержание языка более глубокое, нежели нам кажется, – указывает Г. Балута, – [язык] со-творит реальность путём называния, актуализируя генетические смыслы и значения ближайшие к реальности… Мы как бы пребываем в языке – смысловом пересечении с реальностью, совокупности “языковых” миров» [Балута 2010, 272].

Проблема функционирования научного лексикона, выработки эффективной терминологической системы относится к центральным проблемам аналитической философии. Целями подобного исследования выступают прояснение использования и элиминация «пустых» терминов, устранение синонимии, выработка критериев осмысленности высказываний и т. д. В украинской философии традиция языкового анализа достаточно сильна, но современные лингвофилософские исследования в Украине направлены прежде всего на прояснение статуса языка в контексте становления отечественной самобытности. Исследование же особенностей построения и функционирования языковых конструкций, прояснение философской терминологии и анализ соотнесения языка и реальности несколько отходят на задний план. Однако если не брать во внимание рассмотрение языка как «духа нации» и сконцентрироваться на его аналитическом исследовании, то в современной украинской философии можно выделить несколько направлений исследования языка, в которых наиболее ярко проявляется аналитическая методология.

(1) *Проблема «идеального языка».* Рассмотрение возможности и особенностей создания «идеального языка», или так называемого «универсального языка науки», традиционно восходит к идеям классиков аналитической философии Л. Витгенштейну, Р. Карнапу, Б. Расселу и др. Подобные исследования направлены на поиск основания, которое даёт исследователю возможность формулировать истинные высказывания о мире на любом языке, делая его концепцию понятной и приемлемой для носителей других языков и для представителей других культур и взглядов.

> «Концепция “идеального” или “универсального языка” происходит из сквозной для всей философии языка и лингвистики идеи “двух языков”, – пишет Наталья Кудрявцева. – Согласно этой идее, человеческий язык состоит из двух слоёв, или двух отдельных языков, одним из которых люди говорят о сущностях, а другим – о явлениях. Первый язык чёткий, однозначный, упорядоченный и общий для всех людей; второй же являет себя в разнообразии национальных языков – изменчивых, непоследовательных и многозначных» [Кудрявцева 2009, 206].

Ссылаясь на труды философов и лингвистов, Наталья Кудрявцева отмечает:

> «Двузначность и неясность предложений конкретных языков обусловлена добавлением чего-то излишнего, что мешает чёткому выражению мысли, а также сокращением или исключением чего-то, что обязательно присутствует в логично сложенном предложении» [Кудрявцева 2009, 207].

Исследовательница указывает, что разработки проектов «идеального языка» сделали значительный вклад в философскую методологию.

> «Возможно, о реальной универсальной письменности, а тем более об общем языке, можно будет говорить лишь тогда, когда появится общая для всего человечества система идей, или знаков, значения которых не меняются в зависимости от местности, страны, нации» [Кудрявцева 2009, 216].

(2) *Проблема референции.* Отправной точкой для теории референции служит тезис о том, что языковые феномены явно следуют за неязыковыми, поэтому основные исследования в этой области сосредоточены на прояснении связывающего механизма, который обеспечивает возможность анализа действительности посредством анализа языка. Проблема референции затрагивает проблемы соотнесения языка с реальностью, к которым можно отнести следующие: установление механизма связи языка и мира (способа референции); установление существования объекта, обозначаемого языко-

вым выражением; установление тождества между объектами; установление типов языковых объектов, способных к референции; проблема адекватного перевода и понимания [Козаченко 2011, 109, 123].

> «Несмотря на достаточное разнообразие представлений о соотношении языка и мира, кажется закономерным, что наши слова каким-то образом соотносятся с реальностью. Но как устанавливается это соотнесение? Как нам удаётся говорить об окружающем мире осмысленные и порой даже истинные высказывания? Какой механизм отвечает за формирование адекватных высказываний о мире? Как устанавливается привязка слов к объектам действительности? Грубо говоря, о чём и что мы говорим, когда говорим (пишем, думаем в процессе любой речевой деятельности)?» (там же, 108).

Наталья Вяткина обращает внимание на то, что в современных философских исследованиях сложилось несколько скептическое отношение к теориям референции, в частности к прямой референции [Вяткина 2010]. Такой подход обусловлен смешением понятий «референция» и «значение», но Вяткина отмечает, что повода для подобного смешения нет, так как «референция скорее имеет отношение к процессу создания значения» (там же, 57). Далее она подчёркивает, что явление референции представляет собой отдельный феномен, который вместе с истинностью следует рассматривать в одном ряду с категориями языкообразования. Кроме того, анализ референции может пролить свет на важные метафизические и эпистемологические вопросы.

В современной теории референции активно развиваются исследования, в которых на передний план выступает идентификация объекта, о котором идёт речь. При этом можно отметить в некотором смысле «возвращение говорящего» в референциальный механизм и, соответственно, возрастание внимания к интенсиональным формам референции. Различению перформативов и констативов посвящена работа Яны Новиковой, в которой автор делает акцент на непоследовательности разделения имплицитных и эксплицитных перформативов исследователями и рассматривает критерии определения перформативных высказываний в контексте проблемы иллокутивных речевых актов [Новикова 2009]. Субъективность речи делает возможным отождествление высказывания с самим актом, но такое отождествление не заложено в значении глагола, – указывает Новикова и отмечает, что семантический подход к проблеме перформативов недостаточен и требует включения прагматического аспекта (там же, 197).

(3) *Проблема перевода.* В годы независимости украинская философия переживает настоящий переводческий бум, обусловленный нехваткой украинских и засильем русских переводов классической философ-

ской литературы. Украинские исследователи активно обращаются как к классическим, так и к современным работам зарубежных философов, осуществляя переводы как классических, так и новейших философских исследований. Значительно увеличивается интерес к англо- и немецкоязычной литературе при написании диссертационных работ. К сожалению, приходится констатировать порой недостаточную аккуратность, механичность перевода, что значительно снижает познавательную ценность полученного текста.

Довольно интересным и по-своему уникальным явлением в плане самоопределения украинской философии выступает проблема транслитерации имён собственных, и в частности попытки предложить новаторское и, как утверждается, «более украинское» прочтение фамилий известных философов, традиция транскрибирования которых уже длительное время укоренена и зафиксирована в официальных источниках. Иногда авторы используют настолько непривычное прочтение известных фамилий, что о некоторых личностях приходится только догадываться. Может показаться, что избранная транслитерация стремится отразить оригинальное прочтение имён в исходных языках, но если последовательно придерживаться фонетической модели до конца, то придётся принять и весьма непривычные прочтения в обыденном языке. Кроме того, следует учитывать и биографические особенности происхождения фамилии того или иного мыслителя. Даже в официальных словарях украинского языка можно встретить разные варианты прочтения: Ляйбниц и Лейбниц, Фройд и Фрейд и др. В этой связи Вадим Менжулин пишет, что «лингвистические аргументы в данном случае, как это нередко случается, тесно связаны с геополитическими. *Фрейд* ассоциируется с тёмным советским прошлым, а *Фройд* – со светлым европейским будущим» [Менжулін 2008, 195].

Отсутствие устоявшейся украинской философской терминологии порождает калькирование или прямое заимствование русских терминов вместо адекватного украинского перевода оригинальных терминов. В качестве примера Олег Хома приводит традиционный, хотя, по его мнению, не очень удачный перевод кантовских понятий *Verstand* и *Vernunf* как *рассудок* и *разум*. Он отмечает, что, к примеру, понятие *Verstand* имеет своими аналогами англ. *understanding*, фр. *entendement*, лат. *intellectus*, которые в российской традиции переводить как «рассудок» не принято, и тем более неудачным оказывается украинский перевод «розсуд». По его мнению, Кант специфически трактует традиционную для Нового времени «способность понимать», которую, как он считает, и должен отражать перевод [Хома 2010, 55–56]. Подобная неточность характерна и для устоявшегося перевода кантовского «*Ding-an-sich*» как «вещь-в-себе», хотя более точным будет перевод «вещь сама по себе» [Козловський 2009, 125; Панафідіна 2010, 46].

В формировании так называемого «кодекса перевода» О. Хома опирается на работы Ж.-Л. Марийона, который формулирует принципы перевода философских текстов применительно к работам Декарта, но в общем виде указанные установки могут быть распространены и на другие тексты. В качестве «критериев методологической корректности» исследователь предлагает следующие: (1) *буквальность* – не следует высказывать утверждений, не опираясь на точные тексты; (2) *исчерпываемость* – следует брать во внимание все тексты автора, не разделяя их на перво- и второстепенные; (3) *контекстуальность* – следует принимать во внимание источники мысли, историю рассматриваемых вопросов, их эффект в современном авторском круге общения и т. д.; (4) *учёт более поздних интерпретаций* – следует учитывать исследования как учеников, так и оппонентов.

Олег Хома полагает, что, дабы соответствовать современным историко-философским требованиям, исследователи должны «прежде всего изменить переводческий подход, а именно научиться различать термины и понятия» [Хома 2010, 63]. Исследователь пишет, что мы должны избавиться от «идолов рода», унаследованных от советской истории философии, переводческая традиция которой породила «хаос, кодифицированный в словарях», используя в качестве методологической установки диагностированный автором «крайний антигуманитарный позитивизм» (там же, 64). Суть рассматриваемого советского подхода состоит в чётком соотнесении терминов с единственной исторической локализацией. К примеру «ум» традиционно рассматривается как славянское соответствие древнегреческого *«нус»*, что порождает прямое разрешение смело отождествлять «ум» в историко-философских контекстах с «духом и разумом»» (там же). Ещё одной причиной расплывчатости перевода О. Хома называет игнорирование того, что «понятие не соотносится с понятием напрямую, а лишь через семантическую сеть терминов, которые на протяжении столетий (иногда тысячелетий) нагромождают опыт своих исторических взаимодействий» (там же, 65).

В плане перевода украинский язык как рабочий язык научного сообщества вполне приемлем, его «просто следует научиться сопоставлять с другими [языками] как с равными, а не выстраивать сквозь их призму» [Хома 2010, 65]. Отсутствие значительных академических наработок О. Хома называет, как это ни парадоксально, «шансом», суть которого состоит в малом уровне академического консерватизма, порой значительно тормозящего исследования.

1.8. Проблема соотношения гуманитарных и естественных наук

В отечественных исследованиях можно выделить примечательный аспект типичной для аналитической философии проблемы демаркации, но не столько как проблемы отделения научных высказываний от ненаучных, сколько в плоскости противопоставления гуманитарных и естественных наук. Разделение указанных сфер осуществляется по самым разным основаниям: предмету исследования, роли в нём субъекта, функциям в обществе, востребованности и популярности в научном сообществе и т. д. При этом некоторые исследователи считают возможным констатировать настоящий разрыв этих областей.

> «Насущной мировоззренческой проблемой современного образования выступает проблема разрыва "двух культур" – естественно-научной и социально-гуманитарной» [Турпак 2005, 244].

Гуманитарные дисциплины постепенно выходят на первый план и берут на себя часть функций, которые в своё время традиционно принадлежали естественно-научным исследованиям.

> «Гуманитарная картина мира, уступая естественно-научной картине в широте охвата реальности, вряд ли уступает ей в значимости» [Афанасьев 2006, 192].

Говоря о гуманитаризации научно-технической деятельности, В. Ополев отмечает, что с ней стали связывать надежду на решение ряда социальных и методологических проблем научно-технического прогресса. Речь идёт о превращении объективных тенденций общества в сознательно организованный процесс [Ополев 2007, 225–226], что достижимо сознательным обращением к его гуманистической составляющей.

> «Многие проблемы, возможности решения которых связывались исключительно с естественно-научным и техническим мышлением, содержат гуманитарные аспекты, что делает их неразрешимыми без применения гуманитарных знаний и соответствующей культуры мышления … последняя принципиально несводима к естественно-научному мышлению и поэтому не может быть заменена им даже в отдалённой перспективе» (там же).

А. Афанасьев пишет, что в естественных науках существует только один субъект – познающий и говорящий, которому противостоит безглас-

ная вещь. Но сам субъект не может восприниматься как безгласная вещь, следовательно, единственный путь к его познанию – диалог, который предполагает постоянное изменение познающего субъекта и невозможность дистанцирования от познаваемого объекта [Афанасьев 2006, 192]. Поэтому «текстуальность гуманитарных наук имплицитно предполагает неоднозначность и неопределённость», при этом «описываться и объясняться гуманитарный мир, как и любой другой, должен объективным “бессубъектным” способом» (там же, 192–193). Афанасьев предлагает рассматривать конструктивные и познавательные функции гуманитарной картины мира, при этом указывает, что познавательные вопросы в гуманитаристике приобретают иную направленность, отличную от естественных наук.

> «Если в естественно-научной картине мира правомерен вопрос о соответствии картины реальности, то в гуманитарном познании наоборот: насколько реальность соответствует картине мира?» [Афанасьев 2006, 199].

Будучи в некотором смысле классическим, противопоставление гуманитарного и естественного познания, шире – духовно-мистического и рационального, приобретает свою специфику в украинской философии, где из «противоположных полюсов культуры» духовность и рациональность постепенно превращаются в неразрывные характеристики человеческого бытия, приобретая схожие черты и проявления. Критическая оценка современного этапа развития общества как информационного приводит некоторых исследователей к выводу о невозможности встраивания духовности в информационный мир и превращении её в символическую иллюзию, необходимую для существования личности [см., напр. Зуєв 2007].

Современные исследователи духовности В. Писчиков и М. Холин считают, что распространённое понимание духовности как бессознательного, интуитивного, трансцендентного, равно как и сугубо сциентистское понимание рациональности, причём по преимуществу как естественно-научной и логико-математической, «ставит рациональность в жёсткую оппозицию к духовности, делая бессмысленным поиск точек соприкосновения между ними» [Писчиков, Холин 2007, 5]. Несмотря на глубокие различия, эти явления составляют единый культурный комплекс. Тем не менее подобная констатация не даёт исследователю право уравнивать рациональные и нерациональные формы освоения мира или декларировать наличие особых форм рациональности, как-то мистической, эзотерической, религиозной и т. п.

> «Вряд ли можно рассматривать как случайность то, что в истории человечества не существовало и не существует такой развитой культуры, которая была бы основана на иррациональности» [Писчиков, Холин 2007, 9].

В то время как иррациональные влияния приводят к искажениям, рациональность выступает информационной основой духовности, одновременно выполняя и функции её самоконтроля. Таким образом, можно прийти к выводу, что «без рациональности (особенно критически-рефлексивного типа) подлинная духовность невозможна» [Писчиков, Холин 2007, 12], при этом духовность, в свою очередь, задаёт необходимые ориентиры для становления рациональности (мировоззренческие, методологические, аксиологические).

Симптоматично, что в приведённых выше примерах теоретической демаркации гуманитарного и естественно-научного, духовного и рационального приоритет отечественными исследователями чаще всего отдаётся гуманитарному и духовному, что достаточно традиционно для украинской философии, при этом естественным наукам и рациональности в целом отводится контролирующая, дескриптивная роль, призванная обеспечить адекватную рефлексию гуманитаристики в целом. В своё время неопозитивисты отводили философии роль особого вида деятельности, отвечающего за прояснение языка науки, сегодня же рациональный компонент философии должен выступать своего рода контролёром непротиворечивости, адекватности, применимости гуманитарных исследований. Во вступительной статье специального выпуска журнала *Философская мысль*, посвящённого аналитической философии в Украине, самокритично отмечено, что, «к сожалению, современной украинской гуманитарной, правовой и политической культуре традиционно и остро не хватает рационализма и взвешенности (а зачастую и здравого смысла)». «Но мы верим, – продолжает редколлегия, – что эту ситуацию можно постепенно изменить».[14]

1.9. Заключение. Украинская философия: мечты о ratio

Ведущие украинские философы современности ощущают острую необходимость рационализации и аналитизации отечественной философии. Многие специализированные издания обращаются к темам аналитической философии, посвящают ей целые выпуски. Тем не менее эта область философского знания ещё недостаточно ясна для украинских исследователей. Необходимо провести значительную работу по прояснению сущности, задач и методологии аналитической философии как самостоятельной парадигмы философствования.

Преждевременно говорить о состоявшейся рационализации украинской философии, скорее, это мечты о рациональности. Возрастание популярности аналитического направления в современной отечественной философии лишь фрагментарно и характеризует скорее формальную необходимость

[14] См.: *Філософська думка*. 2012. № 3 (предисловие), 4.

рационального переосмысления социума, человека и мира, диктуемую хаосом современного информационного общества, нежели возрастающий интерес к содержательно рациональному познанию мира. Иными словами, это попытка скорее систематизировать, нежели рационализировать.

В связи с расширяющимся полем приложения аналитической философии, рациональных и логических методов в философии, повышением требований к уровню научности философских исследований, можно предположить, что со временем аналитический метод станет равноправной составляющей украинского философствования. Сможет ли аналитическая философия претендовать на статус доминирующего направления отечественной философии? Сомнительно, хотя во многом желательно.

Литература

Абдула А.И. (2004) Эволюция представлений о рациональности – путь к иррационализму?, *Актуальні проблеми духовності*, 5: 110–120.

Абдула А.И. (2005) Кризис рациональности» в контексте противостояния рационализма и иррационализма, *Актуальні проблеми духовності*, 6: 42–52.

Абдула А.И. (2006) Принцип плюрализма в современной философии, *Актуальні проблеми духовності*, 7: 54–64.

Абдула А.И. (2008) Открытое общество как механизм реализации социальной рациональности, *Актуальні проблеми духовності*, 9: 347–360.

Афанасьев А.И. (2006) Картина мира гуманитарных наук, *Актуальні проблеми духовності*, 7: 191–200.

Афанасьев А.И. (2008) Специфика гуманитарной теории, *Актуальні проблеми духовності*, 9: 24–33.

Балута Г.А. (2005) Цар Едіп: міф про раціональність, *Актуальні проблеми духовності*, 6: 347–355.

Балута Г.А. (2010) До проблеми дослідження мови як інформаційної структури, *Актуальні проблеми духовності*, 11: 266–275.

Брус Д.А. (2007) Структурно-семіотичні аспекти онтології мистецтва, *Актуальні проблеми духовності*, 8: 271–279.

Васильченко А. Роздуми про етос логіки. Нотатки до круглого столу, *Філософська думка*, 2010, 5: 14–17.

Васильченко А., Панич О. (2011) Аналітична філософія в Україні: *quo vadis*?, *Філософська думка*, 3: 5–9.

Вяткіна Н.Б. (2010) Семантичні проблеми референції: пряма референція, референційність, істинність, *Філософська думка*, 5: 10–68.

Грязнов А.Ф. (2006) *Аналитическая философия*. Москва: Высшая школа.

Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том перший. Київ: Дух і літера, 2009.

Зуєв А.В. (2007) Ілюзія духовності в світі інформаційної завершеності, *Актуальні проблеми духовності*, 8: 29–38.

Ишмуратов А.Т. (1987) *Логический анализ практических рассуждений (формализация психологических понятий)*. Київ: Наукова думка.

Ішмуратов А.Т. (1997) *Вступ до філософської логіки*. Київ: Абрис.

Ішмуратов А.Т. (2000) Логіка соціального дискурсу, *Філософська думка*, 2: 4–15.

Карпенко В. (1995) О категориальном статусе понятий "центр" и "периферия" в философском пространстве культуры, *Актуальні проблеми духовності*, 1: 37–40.

Кебуладзе В. (2011) Феноменологія як трансцендентальний емпіризм, *Актуальні проблеми духовності*, 12: 81–90.

Кебуладзе В. (2012) Философия в современной Украине: между "советской философией" и независимыми сообществами учёных, *TOPOS*, 1: 175–187.

Козаченко Н.П. (2006) Модели изменения убеждений: некоторые открытые проблемы, *Актуальні проблеми духовності*, 7: 218–230.

Козаченко Н.П. (2011) Некоторые проблемы теории референции, *Актуальні проблеми духовності*, 12: 108–130.

Козловський В. (2009) Іммануїл Кант у «залізних обіймах» радянської філософії: декілька нотаток до нашої недавньої інтелектуальної історії, *Філософська думка*, 3: 117–126.

Копнин П.В. (1973) *Диалектика как логика и теория познания. Опыт логико-гносеологического исследования*. Москва: Наука.

Кудрявцева Н.С. (2009) "Ідеальна мова" як лінгво-філософський феномен, *Актуальні проблеми духовності*, 10: 206–218.

Леоненко Л. (2010) Аналогія у *cognitive science*: "традиційні" концепції та моделі, *Філософська думка*, 5: 14–17.

Логіка за часів перемін: академізм *vs* прагматизм. Круглий стіл *Філософської думки*, *Філософська думка*, 2010, 5: 5–18.

Матвєєва Л.Л. (2008) Простір естетичного: естетика і логіка, *Актуальні проблеми духовності*, 9: 275–290.

Менжулін В.І. (2006) Зигмунд Фрейд між натуралізмом та тансценденталізмом: варіації на тему Блюменберга, *Актуальні проблеми духовності*, 7: 67–86.

Менжулін В.І. (2010) *Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні*. Київ: НаУКМА, Аграр Медіа груп.

Менжулін В.І. (2008) Транслітерація у зеркалі біографістики: чому Фройд не варто, а Вітгенштайн – слід, *Актуальні проблеми духовності*, 9: 194–215.

Мішалова О.В. (2009) Нарратив як предмет і метод міждисциплінарних досліджень в сучасному гуманітарному пізнанні, *Актуальні проблеми духовності*, 10: 167–181.

Мішалова О.В. (2011) Історичний наратив як форма організації та репрезентації історичного знання, *Актуальні проблеми духовності*, 12: 184–213.

Навроцький В.В. (2009) Аналітична соціальна філософія про колективні феномени, *Актуальні проблеми духовності*, 10: 293–301.

Наконечна О.П. (2007) Співвідношення філософії та мистецтва: сучасний контекст, *Актуальні проблеми духовності*, 8: 261–270.

Никифоров А.Л. (2009) Природа философии, *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*, 3(7): 5–17.

Новикова Я.Ю. (2009) Проблема перформативных употреблений языковых выражений в концепциях Джона Остина и Эмиля Бенвениста, *Актуальні проблеми духовності*, 10: 191–198.

Ополев В.Т. (2007) Гуманитаризация естественнонаучного мышления: от XVII столетия до наших дней, *Актуальні проблеми духовності*, 8: 225–235.

Панасюк Ю.В. (2012) Соціально-політична проблематика в сучасній аналітичній філософії, *Актуальні проблеми духовності*, 13: 173–183.

Панафідін І.О. (2012) Справедливість і війна: проблема поєднання, *Актуальні проблеми духовності*, 13: 161–172.

Панафідіна О.П. (2006) Категорія історичного закону і проблема соціального детермінізму, *Актуальні проблеми духовності*, 7: 379–388.

Панафідіна О.П. (2010) Теоретична філософія І. Канта: до питання про деякі стереотипи її експлікації, *Актуальні проблеми духовності*, 11: 37–57.

Панафідіна О.П. (2011) Іммануїл Кант і дві лінії в філософії, *Актуальні проблеми духовності*, 12: 3–27.

Панафідіна О.П., Мішалова О.В. (2012) Факти і цінності в історичному дослідженні: дихотомія чи взаємозв'язок?, *Актуальні проблеми духовності*, 13: 25–41.

Панафидина О.П., Козаченко Н.П. (2013) Аналитическая философия и ярлык позитивизма, *Актуальні проблеми духовності*, 14: 13–35.

Панич О. (2011) Джон Стюарт Міл і традиція аналітичної філософії, *Філософська думка*, 3: 28–46.

Петруньок Н.І. (2013) Епістемологічний анархізм після Пола Фейєрабенда: відкритий філософський проект *vs* розтиражована метафора "допустимо всё", *Актуальні проблеми духовності*, 14: 165–174.

Писчиков В.С., Холин М.М. (2007) Духовность и рациональность в современной культуре, *Актуальні проблеми духовності*, 8: 3–15.

Писчиков В.С., Холин М.М. (2006) Духовность и рациональность в современной культуре, *Актуальні проблеми духовності*, 7: 12–22.

Попович М. (2002) Модерн і постмодерн: філософія і політика, *Дух і літера*, 9–10: 467–490.

Россман В.Й., Шрамко Я.В. (2009) Що таке філософія?, *Актуальні проблеми духовності*, 10: 53–83.

Россман В.Й., Шрамко Я.В. (2002) Сучасна філософія й інтелектуальна багатоукладність (Філософські діалоги), *Актуальні проблеми духовності*, 4: 163–182.

Табачковський В. (2002) *У пошуках невтраченого часу: (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників)*. Київ: ПАРАПАН.

Табачковський В.Г. (1997) Вивчення проблем духовності сьогодні: розрив традиції чи спадкоємність?, *Актуальні проблеми духовності*, 2: 7–19.

Турпак Н.В. (2005) Духовно-особистісний вимір концепції наукового етосу В. Вернадського, *Актуальні проблеми духовності*, 6: 243–250.

Хома О. (2010) Філософський переклад і філософська спільнота, *Філософська думка*, 3: 49–66.

Хоменко І. (2010) Логічні студії у Києві (XIX – початок XX сторіччя), *Філософська думка*, 5: 19–32.

Хоменко И.В. (2013) Теоретические проблемы неформальной логики: конфликты точек зрения, *Эпистемология и философия науки*, XXXVII, 3: 86–100.

Черниенко В.А. (2005) К генезису критики историцистских методологем, *Актуальні проблеми духовності*, 6: 338–346.

Шевчук Д.М. (2012) Філософські передумови політичної теорії, *Актуальні проблеми духовності*, 13: 184–192.

Шильман М.Е. (2012) Патронат прошлого и подходящая идентичность, *Актуальні проблеми духовності,* 13: 15–24.

Шрамко Н.В. (2002) Понятие предания и проблема предмета гуманитарных наук, *Актуальні проблеми духовності*, 4: 136–142.

Шрамко Н.В. (2005) Теории справедливости и проблема рационального обоснования морали, *Актуальні проблеми духовності*, 6: 332–337.

Шрамко Я.В. (2005) Возникновение, становление и развитие аналитической философии, *Актуальні проблеми духовності*, 6: 185–194.

Шрамко Я.В. (2006) Что такое аналитическая философия?, *Актуальні проблеми духовності*, Кривий Ріг, 7: 165–188.

Шрамко Я.В. (2008) Істина і хиба: місце і роль істиннісних значень у логіці та філософії, *Актуальні проблеми духовності*, 9: 69–90.

Шрамко Я.В. (2010) Філософія: наука чи світогляд?, *Актуальні проблеми духовності*, 11: 98–112.

Шрамко Я.В. (2011) Философия: наука или мировоззрение? В: *Язык – знание – реальность*. Москва: Альфа-М, 267–285.

Korpalo O., Omelyantchik V., Shramko Y. (1999) Presentation of the special issue of *Theoria* ("Analytical Philosophy and Epistemology in Ukraine", *THEORIA*, 14/1: 5–9).

ГЛАВА 2. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ГЕРМЕНЕВТИКА

Вахтанг Кебуладзе

2.1. Феноменология и герменевтика: от универсальной научной методологии к всеобщей стратегии понимания

Претензия феноменологии на статус универсальной методологии научного познания является характерной чертой этого направления современной философии с самого начала его возникновения и развития. В программной статье 1911 года *Философия как строгая наука* [Husserl 2009] основоположник феноменологической философии Эдмунд Гуссерль критикует историцизм в философии как форму релятивизма. Он усматривает одну из основных проблем современной для него философии даже не в отсутствии научной строгости, а в том, что она вообще ещё не является наукой в собственном смысле слова. Вместо единой философии существует множество зачастую несовместимых философий. Свою основную задачу Гуссерль видит в создании такого универсального научно-философского метода, применяя который последующие поколения мыслителей смогут ставить и решать фундаментальные философские и научные задачи. Такой универсальной методологией и должна была стать, по его мнению, феноменология. Примечательным является название его следующего произведения, важнейшей работы для всей трансцендентальной феноменологии: *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии* [Husserl 1976]. Возникает вопрос: если феноменология – это универсальная строгая философия, которая должна быть положена в основание всего научного познания, то что должно означать различение феноменологической философии и чистой феноменологии?

На первый взгляд, здесь идёт речь о двух разных научных дисциплинах. Но скорее всего это не так. Видимо, для Гуссерля здесь идёт речь хотя и о двух разных, но при этом тесно связанных между собой аспектах феноменологии. Чистая, в кантовском смысле, феноменология – это универсальный метод познания, который должен быть применён и в философии, и в науке в целом. Но открытие этой чистой феноменологии возможно лишь путём феноменологического философствования, т. е. чистая феноменология как метод феноменологической философии и научного познания в целом предполагает саму феноменологическую философию как способ своего раскрытия и обнаружения. В этом проявляются фундаментальные самореферентность и методологичность феноменологического стиля мышления. Но действительно ли можно свести истину к истинности научного метода её познания?

Можно сказать, что попытка ответить на этот вопрос является одним из главных импульсов развития философской герменевтики. В этом смысле показательно название главного произведения Ганса-Георга Гадамера *Истина и метод* [Gadamer 1990]. В нём коротко выражена главная идея произведения, которая заключается в том, что истина может открываться нам не только благодаря применению научного метода, но и в других духовных практиках. Для самого Гадамера, это исторический опыт и опыт искусства. Таким образом, философская герменевтика проблематизирует претензию феноменологии на создание универсального научного метода познания истины, ведь, с одной стороны, возможность универсального научного метода весьма проблематична ввиду фундаментальных различий между естественно-научным и гуманитарным видами познания, с другой стороны, истина может быть дана нам не только в научном познании. Итак, эпистемологическая претензия герменевтики Гадамера оказывается ещё более универсальной, чем претензия феноменологии Гуссерля. Гадамер претендует на создание не просто универсального научного метода познания истины, а на создание тотальной стратегии понимания, которая может быть реализована во всех областях человеческой жизнедеятельности, а не только в науке. При этом применение этой стратегии обеспечивает самораскрытие истины человеческого бытия и бытия мира. Здесь в мышлении Гадамера, бесспорно, звучит хайдеггеровский мотив истины как непотаённого, как того, что само раскрывается нам при правильном способе его понимания в любых формах опыта.

Таким образом, можно утверждать, что если феноменология претендует на статус универсального научного метода, то герменевтика идёт дальше, претендуя на создание всеобщей концепции понимания как фундаментального человеческого отношения к себе и к миру, отношения, которое воплощается не только в научном познании, но и во всех формах человеческого опыта, в первую очередь в художественном творчестве и историческом опыте.

Насколько так понятые феноменология и герменевтика представлены в современной Украине? Почему сегодня в Украине учёные вообще пытаются практиковать феноменологию и герменевтику, а также исследовать историю развития этих философских концепций и научных методологий? Можно ли в начале XXI века говорить о сформированных научных сообществах феноменологов и герменевтов в Украине? Прежде чем попытаться ответить на эти вопросы, следует кратко описать основные этапы рецепции феноменологических и герменевтических идей в нашей стране, поскольку современная ситуация укоренена в нашем историческом прошлом.

2.2. История рецепции феноменологии и герменевтики в Украине

Мыслители обычно скрывают импульсы и мотивы собственного мышления, скрывают настолько старательно, что очень часто эти импульсы и мотивы, в конце концов, остаются неведомыми даже для них самих. Хотя бы поэтому смысл поставленных выше вопросов сам нуждается в некотором прояснении, с которого можно и следовало бы начать ответы на них. *Во-первых*, кто сегодня в Украине занимается феноменологией и герменевтикой? Действительно ли в нашей стране существует некое сообщество учёных, которые осмелятся провозгласить себя феноменологами и герменевтами? Насколько их много и существуют ли между ними настолько постоянные интеллектуальные и институциональные связи, чтобы можно было говорить о заметном присутствии феноменологии и герменевтики в украинском научном дискурсе? *Во-вторых*, почему звучит вопрос не об украинской феноменологии и украинской герменевтике, а о феноменологии и герменевтике в Украине? *В-третьих*, чем отличается занятие феноменологией и герменевтикой от исследования их истории? Этот вопрос можно разложить на *два* подвопроса: (1) Нужна ли феноменологии и герменевтике их история? (2) Должен ли историк феноменологии и герменевтики сам быть представителем этих философских направлений? В последующем изложении эти вопросы предстанут не в качестве ожидающих окончательного ответа, а, скорее, в качестве очерчивающих определённое смысловое пространство размышлений по поводу присутствия феноменологии и герменевтики в украинском интеллектуальном пространстве.

Последний вопрос, который распался на *два* подвопроса, имеет более общий характер, чем *два* первых, и касается не только феноменологии и герменевтики, а вообще отношения между философией и историей философии. На этот вопрос я уже пытался ответить в исследовании, осуществлённом совместно с белорусскими коллегами и воплощённом в книге *После советского марксизма* [Шпарага 2013]. Там я противопоставлял два экстре-

мальных взгляда на соотношение философии и её истории. В соответствии с первым история философии и есть сама философия, в соответствии со вторым история философии является скорее исторической, нежели философской наукой.[15] Я же отстаивал и отстаиваю менее радикальную позицию, в соответствии с которой историю философии пишут всё-таки философы, но при этом они должны соблюдать некую дистанцию по отношению к предмету своего исследования. В уже упомянутой публикации я указывал на то, что в советской философии такую дистанцию устанавливал обязательный советский марксизм, что чаще всего приводило к тенденциозно ненаучной интерпретации рассматриваемых идей, но иногда всё же делало возможным адекватное критическое воспроизведение немарксистских или зарубежных марксистских концепций. В такой ситуации оказались и все те, кто в Советском Союзе пытался заниматься критической рецепцией феноменологии и герменевтики.

Именно так, на мой взгляд, было написано и первое украинское диссертационное исследование, посвящённое феноменологической философии Эдмунда Гуссерля – работа Евгения Причепия *Феноменологическая концепция сознания Э. Гуссерля* [Причепій 1971]. Ведь если отбросить обязательную в то время квазимарксистскую риторику, то тут мы имеем дело с первым серьёзным украинским (то есть написанным в Украине и по-украински) историко-философским исследованием феноменологии Эдмунда Гуссерля с привлечением почти всех доступных на тот период и в тех условиях наиболее важных первоисточников. Девятью годами ранее вышло исследование Игоря Бычко *На философском перепутье. Кризис феноменологии и критического реализма в современной буржуазной философии США* [Бичко 1962]. И всё же в истории рецепции феноменологии в Украине книга Причепия по ряду причин играет, на наш взгляд, более важную роль. *Во-первых*, феноменологии в работе Бычко посвящён лишь последний третий раздел «Кризис феноменологического направления». *Во-вторых*, и в названии книги, и в названии раздела присутствует оценочное понятие кризиса, что находит своё отражение в том, что этот текст представляет собой в большей степени критику феноменологии с позиций советского марксизма, нежели историко-философскую реконструкцию феноменологических идей, которую находим в работе Причепия. *В-третьих*, лишь первый подраздел «Феноменология Э. Гуссерля» указанного раздела книги Бычко посвящён рассмотрению философской концепции основоположника феноменологической философии, тогда как во втором и третьем подразделах излагаются взгляды американских философов Фарбера и Мак-Гилла. И если первый из них, бесспорно,

15 Подробнее об этом см.: Шпарага, 2013 (с. 104–143). Проблему соотношения философии и истории философии также рассматривает Вадим Менжулин в *главе 4* «История философии как философия» настоящего исследования.

сыграл в феноменологическом движении достаточно важную роль, то рассмотрение некоторых текстов второго в книге Бычко обусловлено скорее всего не значением этого американского учёного для развития феноменологии, а его тяготением к материализму. *В-четвёртых*, как было уже отмечено, Причепий в своём исследовании опирается практически на все доступные на тот момент оригинальные тексты Гуссерля, тогда как Бычко использует лишь несколько ключевых работ основоположника феноменологии, причём не всегда на немецком языке, а иногда в английском или русском переводах. Несмотря на это, книга Бычко, безусловно, имеет большое значение для рецепции феноменологии в Украине как первое украиноязычное исследование, в котором феноменологическая философия рассматривается на достаточно высоком теоретическом уровне.

И здесь мы уже почти незаметно перешли к попытке ответить на второй вопрос, который был поставлен вначале. Действительно, почему речь идёт не об украинской феноменологии и украинской герменевтике, а о феноменологии и герменевтике в Украине? В написанном выше мы уже можем найти частичный ответ на этот вопрос. Украинский взгляд на феноменологию сквозь очки советского марксизма вряд ли можно назвать украинской феноменологией. Причём эта интеллектуальная, или псевдоинтеллектуальная, оптика имеет свою небольшую, но при этом очень поучительную историю. Я имею в виду *две* публикации академика Владимира Юринца в журнале *Под знаменем марксизма*, посвящённых Эдмунду Гуссерлю, которые были опубликованы в конце 1922 и в начале 1923 года. Показательной является характеристика, которую даёт Юринцу уже упомянутый Причепий в своём докладе «Развитие феноменологических идей в Украине», прочитанном на конференции «Феноменология: рецепция в Восточной Европе» (2000):

> «Владимир Юринец не был феноменологом, более того, он не был критиком феноменологии, но его философская эрудиция и “интеллигентная” для того времени критика сделали его работу фактически единственным источником феноменологических идей на долгие годы» [Причепій 2001, 3].

Аналогичную оценку находим в статье Ярины Юринец:

> «…(Н)евзирая на ощутимую идеологическую окрашенность, которая искажала оптику в*и*дения марксистов-ленинцев, особенный акцент в … исследовании В. Юринца начала 1920-х годов был сделан на освещении идей основателя феноменологии и изложении важных теоретических концептов его учения. Можем с уверенностью сказать, что в советских периодических изданиях конца 1920-х годов вряд ли можно найти такой сбалансированный касательно критических установок и позитивного изложения подход к кому-либо из современных “буржуазных” философов» [Юринець 2012, 51–52].

Академика Юринца казнил советский коммунистический режим, традиция рецепции феноменологии в Украине была прервана. Кроме того, следует обратить внимание на то, что Юринец не был феноменологом, о феноменологии писал по-русски и публиковал свои статьи в Москве. Таким образом, в этом случае вряд ли может идти речь об украинской феноменологии.

Если уже говорить о русскоязычной рецепции феноменологии, которая частично имеет украинские корни, то, безусловно, в первую очередь следует вспомнить о первом русском феноменологе Густаве Шпете. Он был ярким представителем европейски образованной интеллектуальной и духовной элиты общества начала XX столетия, которая была уничтожена тоталитарным коммунистическим режимом России. Философ, психолог, теоретик театрального искусства, языковед, педагог, переводчик, знаток многих иностранных языков, он был очень заметной фигурой в интеллектуальных и художественных кругах Киева и Москвы в начале минувшего столетия. Шпет окончил Киевский университет имени Святого Владимира, где принимал участие в семинаре Георгия Челпанова. После этого занимался преподаванием в Киеве, а затем в Москве. Вот как описывает деятельность Шпета в это время его внук Михаил Поливанов:

> «А в Москве в десятые годы Шпет оказался в центре круга людей, объединявшего писателей, музыкантов, актёров, университетских профессоров, философов. Он принимал активное участие в деятельности литературно-издательского кружка “Мусагет”, в организации общественного университета Шанявского, в театральной жизни Москвы» [*Шпет в Сибири* 1995, 10].

Вместе с тем Шпет продолжал своё образование, стажируясь в ведущих университетах и научных центрах Европы. Он посещает Сорбонну, в Эдинбурге изучает архивы шотландских философов. В 1912–1913 годах он проводит несколько семестров в Гёттингенском университете, где в то время преподаёт основоположник феноменологической философии Эдмунд Гуссерль. Знакомство с феноменологией оказало огромное влияние на дальнейшее интеллектуальное развитие и творчество Шпета. По возвращении из Гёттингена он публикует книгу *Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы* [Шпет 1914]. В этой книге впервые осуществлена попытка рецепции и интерпретации феноменологической философии Эдмунда Гуссерля в восточноевропейском интеллектуальном контексте. Но это произведение вошло в историю феноменологического направления современной философии и как оригинальное исследование. Хотя замысел автора заключался в том, чтобы познакомить русскоязычного читателя с феноменологической философией Гуссерля, содержание книги не исчерпывается лишь пересказом главных положений гуссерлевской концепции.

Шпет демонстрирует своё специфическое в*и*дение феноменологической проблематики, обусловленное влиянием на него не только философских идей, но и иных моментов европейской культуры XIX столетия. Оригинальность взглядов Шпета признают и современные немецкие исследователи его творчества. Вот что пишет о книге *Явление и смысл* специалист по русской философии XX века Александр Хаардт в своём исследовании *Гуссерль в России. Феноменология языка и искусства Густава Шпета и Алексея Лосева*:

> «Фактически книга представляет собой … перефразированное и критично интерпретированное представление первого тома *Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Однако нельзя исходить из того, что тут лишь воспроизводятся мысли Гуссерля. Русский философ в двух последних разделах своего произведения разрабатывает в полемике с “феноменологией разума” Гуссерля собственную теорию понимающего сознания. Гуссерлевское истолкование феноменологии как *prima philosophia* тоже претерпевает трансформацию, которая соответствует предшествующему интеллектуальному становлению Шпета» [Haardt 1993, 84–85].

Судьба Шпета сложилась трагично, и в тридцатых годах он исчезает в инфернальном антимире коммунистических тюрем и концлагерей. В 1935 году по нелепому обвинению его арестовывают и ссылают в Енисейск. По его собственной просьбе Шпета переводят в Томск, где он надеется получить работу. Однако этим надеждам не суждено было сбыться. В 1937 году следуют вторичный арест и расстрел. На долгие годы творчество Шпета придаётся забвению. Таким образом, приходится утверждать, что мы, к сожалению, не наблюдаем преемственной связи современных феноменологических разработок в Украине и России с идеями Шпета.[16]

Феноменология и герменевтика снова становятся предметом внимания советских философов лишь в 1960–70-е годы в результате частичных либерализации и демократизации общественной и научной жизни. Именно в это время выходят уже упомянутые книги Бычко и Причепия. Потом снова происходит длительная пауза в украиноязычных исследованиях феноменологии и герменевтики вплоть до публикации монографии Степана Кошарного

[16] При этом следует отметить, что в современной украинской философской периодике появляется ряд исследований, посвящённых философии Густава Шпета. В этой связи см. статьи автора этого раздела о феноменологии Густава Шпета [Кебуладзе 2002; Кебуладзе 2013]. Следует также отметить, что в 2006 году практически всё содержание одного из номеров *Вестника* [*Вісник* 2006] по философии Киевского национального университета имени Тараса Шевченко представляло собой материалы конференции «Философия Г. Шпета и современность», которая была проведена в этом университете. Однако здесь Шпет рассматривался в большей мере как историк философии, а не как феноменолог.

о влиянии феноменологии Гуссерля на герменевтику Дильтея [Кошарний 1992], которая, как и книга Причепия, имеет историко-философский характер.

Это и последующие события в развитии феноменологической и герменевтической мысли в Украине отчасти подготовлены появлением на рубеже 1980–1990-х нескольких теоретических (а не историко-философских, как в случае Бычко, Кошарного и Причепия) исследований, которые нельзя назвать феноменологическими или герменевтическими в собственном смысле слова ввиду того, что они были написаны ещё в стиле советского марксизма. Авторы этих исследований пытались, однако, протащить запретные идеи западных феноменологов и герменевтов в украинское интеллектуальное пространство, обрамляя их в обязательные риторические формы советского псевдофилософствования.[17] Порой такие приёмы, как простое упоминание кого-то из «классиков марксизма-ленинизма», воспроизведение какого-нибудь примитивного клише из советского марксизма в начале книги или раздела, а также постоянное подчёркивание критического отношения к излагаемым идеям западных философов, позволяли этим автором в самом исследовании достаточно содержательно и квалифицированно работать со сложным интеллектуальным материалом, заимствованным из творчества зарубежных феноменологов и герменевтов.

Показательными в этом отношении являются уже структура и композиция книги Евгения Быстрицкого *Научное познание и проблема понимания* [Быстрицкий 1986]. Так, если названия разделов содержат обязательные элементы риторики советского марксизма с критическими выпадами в сторону «буржуазной философии» и акцентуацией диалектики как метода научного познания, то названия подразделов сформулированы в стиле герменевтической философии:

> «**II. Критический анализ концепции понимания в современной буржуазной философии**
> - Понимание и проблема метода гуманитарного познания
> - Философская герменевтика: от метода к онтологии понимания
>
> **III. Диалектика знания и понимания в научном познании**
> - Место понимания в познавательном опыте
> - К типологии ситуаций понимания: диалог и интерпретация» [Быстрицкий 1986, 134]

[17] В первую очередь следует отметить монографии Евгения Быстрицкого *Научное познание и проблема понимания* [Быстрицкий 1986], *Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие* [Быстрицкий 1991] и Анатолия Лоя *Сознание как предмет теории познания* [Лой 1988], которые в отличие от работ Бычко, Кошарного и Причепия написаны на русском, а не на украинском языке.

Такая композиция свидетельствует о том, что здесь герменевтическое учение о понимании не столько критикуется, сколько творчески реконструируется, но при этом реконструкция маскируется критикой с позиций советского марксизма.

На наш взгляд, ярким примером указанного рода исследований является книга Анатолия Лоя *Сознание как предмет теории познания* [Лой 1988]. Примечательно, что автор начинает свою книгу всецело в духе советского марксизма:

> «Сознание – одна из ключевых категорий марксистско-ленинской философии. Определение сознания входит в понимание её основного вопроса. Для философского материализма всегда было важным осмысление сознания как свойства высокоорганизованной материи (мозга), субъективного образа объективного мира, субъективной реальности, идеального в противоположность материальному и в единстве с ним, т. е. в качестве отображения материального бытия» [Лой 1988, 3].

Как видим, в этом кратком отрывке представлены все основные элементы онтологии и гносеологии советского марксизма:

1) основной вопрос философии о том, что первично – материя или сознание;

2) рассмотрение сознания как продукта или «свойства высокоорганизованной материи (мозга)»;

3) диалектика единства и противоположности материального и идеального;

4) теория отражения как основная концепция теории познания.

Однако такая поспешность в изложении основных принципов примитивного марксизма уже на первой странице книги наталкивает на подозрение, что в самом исследовании будут представлены и иные позиции. Подтверждение этому находим в разделе с показательным названием «Интерсубъективность опыта сознания в философской герменевтике (критический анализ)». Здесь, как видим, из всех атрибутов примитивного советского философствования остаётся лишь маленькое уточнение «критический анализ», без которого, как указывалось выше, было невозможно даже упоминание такой философской концепции, как герменевтика. Само же название раздела вполне соответствует феноменологически-герменевтическому стилю мышления и письма. Первый абзац этого раздела является краткой экспликацией самого названия:

> «Категорию интерсубъективности тоже можно отнести к разряду “сквозных”, поскольку она предназначена, согласно герменевтике, конкретизировать и

актуализировать самое что ни на есть "историчное" в истории – её онтологический корень. В связи с этим обстоятельством без интерсубъективности нельзя представить масштабы и специфику методологического обоснования "наук о духе", как они мыслятся в герменевтике. Тот претенциозный методологический заряд, который закладывается "пред-пониманием" герменевтов в анализ интерсубъективности, порядком извращает реальную суть проблемы. Что здесь действительного в проблеме, а что надуманного – вот предмет нашего анализа» [Лой 1988, 214].

Начало этого отрывка стилистически выписано в духе феноменологических и герменевтических текстов, если заменить нехарактерное для них слово «категория» «понятием» или «идеей». Использование типичного для советского марксизма термина «категория», по всей видимости, служит маскировкой герменевтического содержания. В остальном здесь присутствуют основные идеи герменевтической философии. *Во-первых*, автор акцентирует интерсубъективность и историчность бытия. *Во-вторых*, своеобразным маркером или отсылкой к немецкоязычной герменевтической философии служит прямая калька с немецкого «науки о духе» (*Geisteswissenschaften*) вместо использования устоявшегося в русском языке словосочетания «гуманитарные науки». И даже во второй «критической» части этой цитаты мы сталкиваемся с ключевым для герменевтики понятием «пред-понимания». Предикат критичности заключён в предыдущем предложении в кавычки потому, что критика здесь скорее лишь провозглашается, нежели реализуется. Хотя следующий абзац начинается с отсылки к недалёким в своей агрессивности нападкам Ленина на идеализм, содержание всего раздела представляет собой не столько критику, сколько воспроизведение основных тем философской герменевтики. В этом воспроизведении автор демонстрирует глубокое знание этой традиции, что позволяет ему быть чувствительным к её основным интеллектуальным коллизиям. К примеру, он указывает на один из основных сюжетов герменевтической философии второй половины XX столетия, а именно на параллелизацию Апелем философий языка Витгенштейна и Хайдеггера [Лой 1988, 221].

Итак, как отмечалось, такая замаскированная под советский марксизм рецепция феноменологических и герменевтических идей во многом обусловила возможность развития феноменологии и герменевтики в независимой Украине, когда запреты советской цензуры уже не ограничивали свободу философских исследований.

Следующий шаг в развитии феноменологии и герменевтики в Украине имеет уже институциональный характер. В 1998 году в Киеве при Украинском философском фонде, который на сегодняшний день объединяет целый ряд неформальных философских организаций, создаётся Украинское фено-

менологическое общество. С тех пор общество провело несколько международных научных конференций, на основании которых был издан ряд сборников статей.[18]

В последние годы на украинском языке вышло несколько монографий о феноменологии и герменевтике. В 2005 году опубликовано исследование уже упомянутого Степана Кошарного *Феноменологическая концепция философии Э. Гуссерля: критический анализ* [Кошарний 2005], в котором автор пишет о формировании феноменологической философии Гуссерля и анализирует важнейшие понятия феноменологии. В 2011 году выходит книга Андрея Богачёва *Опыт и смысл* [Богачов 2011], посвящённая рассмотрению истории развития и основных проблем философской герменевтики, а также исследование автора этих строк *Феноменология опыта* [Кебуладзе 2011*а*], в котором трансцендентальная феноменология представлена как универсальная философия опыта. В 2012 году в украинской гуманитарной периодике появляется ряд рецензий на последнюю из вышеназванных книг.[19] Все эти события дают основание предположить, что феноменология и герменевтика достаточно широко представлены в современной украинской гуманитаристике и как философские концепции, и как методологические доктрины научного исследования. Но при этом мы, к сожалению, не можем говорить о непрерывной истории развития феноменологической и герменевтической мысли, которую можно было бы проследить от первых попыток рецепции идей Гуссерля в Украине до сегодняшней ситуации в украинской философии в частности и в гуманитарных науках в целом. По всей видимости, наиболее активное усвоение, интерпретация и развитие феноменологии и герменевтики в Украине происходят после распада Советского Союза. Это и понятно, ведь в условиях советского тоталитаризма любые философские концепции, кроме официального советского марксизма, могли присутствовать в академическом дискурсе либо в скрытой форме[20], либо в качестве предмета кри-

---

18 Подробнее о деятельности Украинского феноменологического общества на русском языке см.: Шпарага, 2013, 104–143, на украинском языке см. публикацию автора этих строк об истории развития феноменологии в Украине в журнале *Философская мысль* [Кебуладзе 2009].

19 См.: Бистрицький Є. *Трансцендентальна феноменологія і поняття досвіду* [Бистрицький 2012], Довгополова О. *Міркування щодо методу аісторичного реконструювання* [Довгополова 2012], Менжулін В. *Метод* аісторичного *реконструювання як* історичний *метод* [Менжулін 2012], Циба В. *Глибина різкості, або Перипетії феноменологічної саморефлексії* [Циба 2012], Кебуладзе В. *Феноменологія досвіду* [Кебуладзе 2011*а*].

20 Об интересном случае такого скрытого присутствия идей Гуссерля в творчестве Мераба Мамардашвили см. статью автора *Феноменологические мотивы в “Картезианских размышлениях” Мераба Мамардашвили* [Кебуладзе 2009*а*].

тики, причём зачастую критики весьма примитивной[21]. В связи с этим обращение именно к постсоветской интеллектуальной периодике и к некоторым монографическим исследованиям этого периода приобретает особую значимость.

В дальнейшем изложении мы будем опираться в первую очередь на серию уже упомянутых сборников Украинского феноменологического общества как на специализированный печатный орган, посвящённый феноменологической и герменевтической философии. К рассмотрению также будут привлекаться научно-теоретический журнал *Философская мысль*, который издаётся под эгидой Национальной академии наук Украины, сборник научных работ по философии и филологии *Докса*, который совместно издают Одесский национальный университет имени И.И. Мечникова и общественная организация «Одесская гуманитарная традиция», а также журнал *Sententiae*, который является печатным органом «Союза исследователей модерной философии» и выходит на базе Винницкого национального технического университета. Выбор именно этих печатных изданий обусловлен несколькими факторами. *Во-первых*, все они уже достаточно долгое время присутствуют в интеллектуальном пространстве Украины. *Во-вторых*, во всех упомянутых журналах с регулярной периодичностью публикуются статьи, посвящённые феноменологии и герменевтике. *В-третьих*, эти издания представляют собой яркий пример плодотворного сотрудничества неформальных организаций учёных с официальными академическими структурами.[22]

Итак, попытаемся на основании этих периодических изданий, а также некоторых изданных за последние годы монографий проследить то, как феноменология и герменевтика представлены в современной украинской философии и гуманитаристике.

2.3. Феноменология и герменевтика в современной Украине

2.3.1. Феноменология и герменевтика в современных украинских историко-философских исследованиях

Выше был поставлен вопрос о соотношении философии и истории философии, что в нашем случае конкретизируется, с одной стороны, вопросом о репрезентации феноменологии и герменевтики в исследованиях истории

21 Позитивные исключения бывали, но очень редко. Яркими примерами таких исключений в истории украинской рецепции феноменологии и герменевтики являются вышеупомянутые работы.

22 О важности такого сотрудничества для развития гуманитарных наук в постсоветской Украине см.: Шпарага 2013.

их возникновения и развития, с другой стороны, вопросом о возможности использования феноменологии и герменевтики как историко-философских методов. Не претендуя на окончательный ответ на эти вопросы, попробуем проследить за тем, как в современной украинской истории философии представлены феноменология и герменевтика в обоих вышеуказанных модусах.

Можно осмелиться на утверждение, что в украинской философии постепенно складывается тенденция рассматривать феноменологию как философию опыта. Андрей Богачёв в учебнике по философской герменевтике пишет:

> «Гуссерль убеждал, что все понятия, все положения, даже все законы логики следует утверждать в непосредственном опыте, который складывается из феноменов. *Феноменология является методом опытного обоснования всего возможного знания*» [Богачов 2006, 87].

В книге *История понятия опыта* Михаил Минаков также ставит опыт в центр феноменологической проблематики:

> «Феноменология Эдмунда Гуссерля … была тем способом философствования, который положил в центр анализа опыт» [Минаков 2007, 245].

Наконец, автор этих строк называет книгу, в которой излагает своё видение феноменологии как трансцендентального эмпиризма, *Феноменология опыта*. Это произведение написано не как историко-философское, а как самостоятельное теоретическое исследование с позиций феноменологической философии, но оно также содержит историко-философскую оценку феноменологии как философии опыта:

> «Феноменология – это учение об опыте в самом широком смысле. Точнее даже не учение об опыте, а проясняющее переживание опыта. Феноменология – это не школьная дисциплина, которую можно изучить, штудируя тексты признанных авторитетов школы, а специфическая интеллектуальная практика, описанная в этих текстах. Но постичь тайный смысл этой практики можно, лишь самостоятельно воспроизводя эти тексты, заимствуя из них релевантные элементы для собственного исследования, комбинируя их, выявляя незаметные связи, которые создают из них нечто целое» [Кебуладзе 2011*a*, 14].

При этом следует отметить, что во всех вышеупомянутых произведениях опыт понимается шире, нежели в традиционном эмпиризме. В соответствии с этим, украинские феноменологи привлекают к рассмотрению специфические измерения опыта, которые могут открыться лишь на основе

такого широко понимания. Примером этого может служить статья автора этих строк *Феноменология допредикативного опыта*, в которой, в частности, указывается:

> «Проблема соотношения допредикативного опыта и предикативного суждения является одной из центральных проблем феноменологической философии» [Кебуладзе 2011, 24].

Как можно заметить из публикаций современных украинских философов, понятие опыта также играет ключевую роль в философской герменевтике. Об этом свидетельствует уже само название статьи Андрея Богачёва *Философское начало герменевтики (К истории определения герменевтического опыта)* [Богачов 2011*б*], в которой автор реализует историко-философскую реконструкцию предыстории возникновения герменевтического направления в современной философии. В уже упомянутой книге *История понятии опыта* Михаил Минаков пишет:

> «Одной из первых заметных попыток целостного описания опыта становится философия Вильгельма Дильтея, одного из основоположников философской герменевтики» [Мінаков 2007, 231].

В публикации *Фактично-историческое измерение опыта в философии раннего Хайдеггера* Андрей Дахний так определяет значение концептуализации опыта в философии Мартина Хайдеггера:

> «Для хайдеггеровского герменевтического проекта феноменологии (который формировался с начала 1920-х годов), для большинства последующих идей его философии – в первую очередь тех, которые высказывались на раннем этапе творчества, логическим итогом которого стал его *opus magnит Бытие и время*, или, говоря иначе, в период *до* так называемого "поворота" (*Kehre*) – отправной точкой стало понимание опыта как фактично-исторической реальности» [Дахній 2011, 76].

По мнению Михаила Минакова, эту линию в герменевтике продолжает Ганс-Георг Гадамер:

> «Анализ опыта в герменевтике Гадамера в значительной степени продолжает некоторые интенции, которые были заложены в герменевтике фактичности Хайдеггера» [Мінаков 2007, 324].

Если говорить об украинских историко-философских исследованиях возникновения и развития герменевтики, то нельзя обойти вниманием и другие публикации на эту тему Андрея Богачёва: *О проблеме релятивизма герменевтической философии* [Богачов 1998], *Рационалистическая герменевтика Нового времени. У истоков семиотики и критики* [Богачов 2011*a*] и *О трансцендентализме раннего Хайдеггера* [Богачов 2009].

Рассмотрению творчества Мартина Хайдеггера посвящены историко-философские исследования Андрея Баумейстера *Истоки и скрытые мотивы фундаментальной онтологии* [Баумейстер 2012] и *На пути к аутентичности бытия: феноменологическая деструкция Аристотеля у раннего Хайдеггера* [Баумейстер 2013], а также статья Андрея Дахния *Секуляризация религиозных идей Сёрена Кьеркегора в экзистенциально-феноменологической философии Мартина Хайдеггера* [Дахній 2010].

Последний текст интересен в *двух* аспектах. *Во-первых*, он опубликован в тематическом блоке «Религиозные мотивы в феноменологической философии» сборника *Феноменология и религия*. В этом блоке напечатаны также тексты других учёных, посвящённые исследованию присутствия в феноменологическом философствовании различных религиозных мотивов и сюжетов. В статье польского философа Петра Августяника *От Epoche к Gelassenheit*, напечатанной в этом сборнике, речь идёт о «“мистическом” значении радикализации феноменологии Хайдеггера» [Авґустиняк 2010, 3]. Статья Андрея Гнатива *Богословский поворот во французской феноменологии* [Гнатів 2010] посвящена рассмотрению религиозных сюжетов в творчестве французских философов XX века, которые находились под влиянием феноменологической философии. В статье *Феноменология как неконфессиональный путь к Богу* Нелли Иванова-Георгиевская пишет:

> «Основоположник феноменологии сравнивал феноменологическую установку и соответствующее ей эпохе с религиозным обращением, поскольку отмеченная философская процедура и обращение к вере, по его мнению, предполагают полное личностное претворение. Это понимание и позволило ему написать, что феноменология как наука об абсолютном сущем является своеобразной теологией, а именно, неконфессиональным путём к Богу» [Іванова-Георгієвська 2010, 61].

В коротком исследовании *Проблематизация понятия интенциональности в контексте феноменологии мистического опыта* автор этих строк рассматривает замену понятия интенциональности понятием атмосферы, которую осуществляет Герман Шмиц в своей феноменологической интерпретации религиозного опыта:

> «Понимание религии как атмосферы, которая пронизывает весь человеческий опыт, возможно лишь вследствие отказа от феноменологической концепции интенциональности, а следовательно, и от учения о регионах бытия как интенциональных коррелятах конституирующей деятельности сознания» [Кебуладзе 2010, 83].

Возвращаясь к статье Дахния о влиянии Кьеркегора на Хайдеггера, следует, *во-вторых*, отметить, что она написана в таком жанре научного исследования, как историко-философская компаративистика.[23] В этом отношении она попадает в целый ряд исследований схожего характера, к рассмотрению которых мы и перейдём.

Поскольку сам Гуссерль во второй половине своего творчества определял феноменологию как вариант трансцендентальной философии, весьма важным для понимания феноменологии является её сравнение с классическим трансцендентализмом Канта. В современной украинской философской периодике мы находим несколько публикаций на эту тему. В статье *Влияние И. Канта на феноменологию Э. Гуссерля*, опубликованной в одном из номеров украинского журнала *Философская мысль*, белорусский исследователь Андрей Лаврухин пишет:

> «Для историка философии нет темы более "решённой" и одновременно более двузначной, нежели преемственность феноменологии Э. Гуссерля по отношению к философии И. Канта» [Лаврухін 2009, 109].

В другом номере этого журнала опубликована статья русской специалистки по феноменологии Анны Шиян *Феноменологическое понимание истины и "Критика чистого разума"*, в которой она пишет о важности понятия истины для сравнения концепций Канта и Гуссерля:

> «Проблема истины не стоит в центре внимания ни у Канта, ни у Гуссерля. И всё же она является "лакмусовой бумажкой", которая даёт возможность наиболее рельефно выявить сходства и различия между философскими позициями этих мыслителей» [Шиян 2008, 165].

Сложно согласиться с тем, что «проблема истины не стоит в центре внимания ни у Канта, ни у Гуссерля». И именно поэтому попытка сравнения понимания истины в классическом трансцендентализме и в феноменологии выглядит весьма продуктивной. В исследовании *Высказывание Канта "Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы" в феномено-*

[23] Это, кстати, касается и упомянутой выше статьи Андрея Баумейстера о хайдеггеровской реконструкции идей Аристотеля [Баумейстер 2013].

логической перспективе автор этих строк приходит к такому выводу о соотношении кантовского и феноменологического понимания сознания:

> «Таким образом, как у Гуссерля, так и у Канта мы видим одинаковые последствия трансцендентального анализа сознания – его первичное единство, которое Кант называет трансцендентальным единством апперцепции. Но сущность этого единства эти философы-трансценденталисты понимают совсем по-разному. Из концепции Канта следует, что сознание – это трансцендентальный механизм, который продуцирует познание, хотя сам основоположник трансцендентализма принципиально выступает против интерпретации сознания как механизма. В отличие от этого, для Гуссерля сознание – это живое целое. Это означает не только связь его разных способностей, но и его естественную вовлечённость во вселенную. Как рассудок органично связан с чувственностью, так человек связан с природой, и как чувственность связана с рассудком, так человек связан с духовным миром» [Кебуладзе 2008, 163–164].

Автор считает, что такая феноменологическая модификация кантианства приводит к новой антропологической концепции, на основании которой можно разработать универсальную методологию гуманитарного познания. О трансформации кантовских представлений о человеке в философии Хайдеггера пишет в своей статье *Поиски субъективности в немецкой философии: от Канта к Хайдеггеру* Елена Петриковская:

> «Кантовский эпистемологический подход был радикально развит, антропологически доработан в вариантах экзистенциальной философии, отталкивающихся от Хайдеггера. Суть преобразований можно выразить так. Кроме чисто познавательного оснащения (априорные формы чувственности, чистые понятия рассудка, идеи разума), субъект обладает также некоторыми предшествующими познанию жизненными установками, которые вырабатываются в процессе жизни индивида. Они определяют жизненную траекторию индивида, а значит, и важные аспекты его познавательной деятельности, в том числе и содержание добываемых знаний» [Петриковская 2008, 25].

Сравнительному анализу философских концепций Эдмунда Гуссерля и Жака Деррида посвящена статья Виктора Окорокова *Эдмунд Гуссерль и Жак Деррида (к фундаментальному расхождению дерридианского различения и феноменологической редукции)* [Окороков 2001].

Современные украинские философы также уделяют внимание соотношению феноменологии и марксизма. Эта тема обретает особую актуальность на фоне предыстории рецепции феноменологии в Украине с позиций примитивного советского марксизма, о которой речь шла выше. Сложившу-

юся ситуацию очень точно описывает Нелли Иванова-Георгиевская в своей статье *Феноменология и марксизм о природе философского знания*:

> «В нашем философском пространстве разговор о взаимоотношениях феноменологии и марксизма непременно должен был состояться. *Во-первых*, потому что многолетнее господство в отечественной философии марксизма в его прикладном варианте "придворной идеологии" означало, кроме прочего, вытеснение и третирование феноменологии, трактуемой как субъективный идеализм (совсем другой вопрос, насколько это определение соответствует самой феноменологии), когда все профессиональные исследования феноменологической философии могли быть осуществлены только под титулом "критика буржуазной философии". Теперь феноменология вправе спрашивать, почему долгое время в нашей стране её можно было воспринимать только радикально критически. *Во-вторых*, потому что после разрушения советской общественной системы, обеспечивающей и одновременно нуждающейся в процветании диалектического и исторического материализма, феноменология, похоже, стремится вытеснить своего бывшего "гонителя", ибо претендует, как и он до неё, на "царский путь", "царский трон" и "царственную роль". Теперь марксизм вправе спрашивать, почему его не просто оттесняют с передовых позиций философской мысли, а фактически вытесняют из философского пространства, причём во многом за счёт продвижения феноменологии (совсем другой вопрос, насколько действительно свершилось это вытеснение)» [Иванова-Георгиевская 2008, 48].

Можно сказать, что в этих строках задан определённый режим работы, в котором в Украине реализуются компаративистские исследования феноменологии и марксизма. В статье *Идеология: по прочтении К. Маркса и Э. Гуссерля* Виктор Левченко пытается рассмотреть понятие идеологии с марксистских и феноменологических позиций:

> «Целью данной статьи является анализ и сравнение позиций в отношении к феномену идеологии, представленных как в классическом марксизме, так и в феноменологическом учении Гуссерля и его последователей» [Левченко 2009, 114].

Сергей Пролеев в публикации *Профетизм модерной немецкой философии: К. Маркс и Э. Гуссерль* пишет:

> «Кажется, что нет ничего более противоположного в теоретической сфере, чем марксистская доктрина, с одной стороны, и феноменология Гуссерля – с другой. Марксизм служит образцом идеологически ангажированного учения, самоосознание которого тесно связано с желанием играть активную социальную роль. В отличие от этого феноменология Гуссерля имеет репутацию после-

> довательного стремления к идеалу философии как строгой науки, для которой нет ничего более отвратительного, чем узкая социальная ангажированность. Но существует важная черта, которую феноменология Гуссерля разделяет с марксизмом. Это – профетический характер обоих учений» [Пролеєв 2009, 125].

Итак, по мнению Сергея Пролеева, феноменологию с марксизмом объединяет профетизм, духом которого является «выход философии за границы своего теоретического призвания и превращение её в практику, которая подчиняет сознание власти определённой идеи, учения, доктрины» [Пролеєв 2009, 126]. Нельзя не согласиться с автором этой статьи в некоторой схожести феноменологии и марксизма в этом отношении. Однако следует признать и правоту Андрея Богачёва, который в статье *Актуальность феноменологии в Украине* утверждает:

> «Хотя Гуссерль, как и Маркс, задумывался над философским преодолением европейского кризиса, однако феноменология, в отличие от марксизма, слишком аристотелевская по духу, чтобы сразу же удовлетворять нашей потребности в радикальных и быстрых переходах от мысли к действию и, как правило, без последующего возврата к мысли» [Богачёв 2001, 20].

Название последней публикации открывает ещё одну важную тему, а именно: особенности рецепции феноменологии и герменевтики в Украине в частности и во всей Восточной Европе в целом. Кроме упомянутых уже исследований философии Густава Шпета на эту тему, в жанре историко-философской компаративистики написан ряд статей отечественных и зарубежных исследователей. Взаимосвязям философского учения Семёна Франка с феноменологической философией и герменевтикой посвящёно несколько публикаций Геннадия Аляева. В статье *Онтологическая феноменология непостижимого: проект С.Л. Франка* он отмечает, что Франк уделял большое внимание концепции интенциональности Гуссерля, а также позитивно воспринял более широкое понимание опыта в феноменологии.[24] Можно добавить, что такое понимание опыта в феноменологии Гуссерля, бесспорно, опирается на критику психологизма и натурализма. Критическое отношение к психологизму как к форме релятивизма, по мнению Аляева, характерно и для самого Франка: «В разработке своего философского метода Франк сходится с Гуссерлем в неприятии психологизма как субъективизма и релятивизма» [Аляев 2000, 13]. В статье *Метафизика С. Франка и М. Хайдеггера: пересечённые параллели* тот же автор описывает сходства и различия философских учений Франка и Хайдеггера:

[24] О широком понимании опыта в феноменологии речь уже шла выше.

«Метод Франка, конечно, нельзя считать полностью феноменологическим – в хайдеггеровском смысле, т. е. как способ “дать увидеть то, что себя кажет, из него самого так, как оно себя от самого себя кажет”. Однако онтологическая направленность метафизики Франка действительно сродни онтологической феноменологии Хайдеггера. Это проявляется в схожих подходах к решению основного гносеологического вопроса через признание познания “бытийным способом бытия-в-мире”» [Аляев 2001, 12].

В публикации *С. Франк и М. Шелер: материализация этики и персонализация всеединства* Аляев указывает на глубинное родство аксиологии Шелера и философии всеединства Франка:

«Несмотря на расхождения, Шелер и Франк конгениальны во многих центральных пунктах своих философских систем. Это касается, в частности, тех интенций, которые мы стилизованно обозначили как “материализация этики” и “персонализация всеединства”. Различия в подходах к этим проблемам лишь оттеняют *сходство*, поскольку оно есть не безликое тождество, а самостоятельное восхождение к абсолютной истине параллельными путями, *сходящимися* в актуальной бесконечности » [Аляев 2003, 12].

В статье *Философия и мистика Алексея Лосева, или О понятии “диалектической феноменологии”* Инна Сайтарлы критически рассматривает претензию Алексея Лосева на то, что ему удалось синтезировать в своём философском учении диалектику и феноменологию:

«Лосев утверждает, что ему удалось разработать “уникальный” и “единственно верный метод” философии, который способен преодолеть ограниченность, с одной стороны, феноменологии как чистого созерцания “неподвижной” сущности, а с другой – трансцендентализма как отрицания всего “интуитивно-созерцательного”. Казалось, формула лосевского метода проста: феноменология + трансцендентализм = диалектика» [Сайтарлы 2001, 47].

В докладе немецкого специалиста по русскоязычной феноменологии Александра Хаардта *Михаил Бахтин – феноменолог интерсубъективности*, который он прочитал на международной конференции «Феноменология: рецепция в Восточной Европе», проведённой Украинским феноменологическим обществом в Киеве, автор указывает на связь концепции Бахтина с философией Шелера:

«Будет показано, что мы можем говорить здесь об антикартезианской феноменологии в стиле Макса Шелера, в отличие от трансцендентально идеалистической феноменологии “среднего” Гуссерля» [Хаардт 2001, 52].

Григорий Грабович публикует несколько текстов о творчестве Романа Ингардена. В одном из них дана такая оценка книге польского феноменолога *Литературное произведение искусства*:

> «Работа Романа Ингардена *Das literarische Kunstwerk* – это главное достижение в его философском творчестве и одновременно фундаментальное исследование в сфере феноменологической эстетики и современной теории литературы» [Грабович 2005, 25].

Автор этих строк в уже упомянутой статье выявляет скрытые феноменологические мотивы в книге *Картезианские размышления* Мераба Мамардашвили [Кебуладзе 2009*а*].

Украинские исследователи также концентрируются на рассмотрении истории формирования некоторых концептов и разрешения конкретных проблем феноменологической и герменевтической философии. Попытки разрешения проблемы солипсизма в трансцендентальной феноменологии осуществлены в статьях Степана Кошарного *Феноменология Гуссерля и проблема преодоления солипсизма* [Кошарний 1998] и *Угроза солипсизма и феноменологические альтернативы этой угрозе* [Кошарний 2000]. Ольга Гомилко публикует ряд статей о феноменологической концепции телесности: *Апелляция к телесности в структуре феноменологического метода* [Гомілко 2000], *Деобъективация тела и мира в феноменологии М. Мерло-Понти* [Гомілко 2001].

Таким образом, отвечая на первый вопрос, который был поставлен в начале этого подраздела, можно утверждать, что в современной украинской историко-философской науке мы сталкиваемся с большим количеством исследований различных сюжетов и аспектов истории возникновения и развития феноменологии и герменевтики, а также их взаимодействия с другими философскими концепциями.

Что касается *второго вопроса* о возможности использования феноменологии и герменевтики как методов историко-философского исследования, то мы обнаруживаем такое использование, в первую очередь, в нескольких современных украинских произведениях по историко-философской биографистике. Одной из ключевых фигур в этом отношении для украинских учёных является Вильгельм Дильтей. В книге *Биография: силуэт на фоне Humanities. Методология анализа в социогуманитарном знании* Инна Голубович пишет:

> «Философско-методологические основания биографического подхода у Дильтея следует искать в основоположениях "наук о духе"» [Голубович 2008, 41].

Вадим Менжулин в книге *Биографический подход в историко-философском познании* высказывает эту мысль в более развёрнутом виде:

> «Важной вехой в истории осмысления феномена биографии в конституировании биографистики как специфического направления исследования стали изыскания, реализованные … В. Дильтеем в рамках его масштабного проекта философского обоснования гуманитарного знания (наук о духе – *Geisteswissenschaften*). Глубокий интерес к биографическим составляющим историко-философского процесса был обусловлен, в первую очередь, общефилософской ориентацией Дильтея – его принадлежностью к такому специфическому идейному направлению, как философия жизни» [Менжулін 2010, 170–171].

Инна Голубович, в свою очередь, находит связь между центральным концептом философии жизни Дильтея – понятием «жизненное единство» – и биографистикой:

> «Дильтей вводит термин "жизненное единство" и подчёркивает, что изучение разнообразных "жизненных единств", из которых выстраиваются общество и история, образует основную группу наук о духе… Теорией "жизненных единств" являются антропология и психология, а их материалом – сумма истории и жизненного опыта. И эту сумму истории и жизненного опыта как нельзя лучше представляет именно биография» [Голубович 2008, 42].

Другим представителем этой интеллектуальной традиции, который, по мнению Менжулина, сыграл важную роль в становлении биографического подхода, является Жан-Поль Сартр: «С точки зрения философской биографистики … бесценным источником является биография и творческое наследие … Ж.-П. Сартра» [Менжулін 2010, 206].

В украинской гуманитаристике мы также находим попытки применить некоторые инструменты феноменологического и герменевтического методов в исследованиях истории и литературы. Так, в статье *Латентные смысловые структуры в русской истории, философии и литературе* [Кебуладзе 2005] автор этих строк, используя понятие «латентная смысловая структура» из «объективной герменевтики» немецкого социального исследователя Ульриха Овермана, пытается интерпретировать важнейшие события русской истории и некоторые ключевые сюжеты русской философии и литературы в контексте, задаваемом смысловыми структурами вечного города и жертвы.

Анализируя возможности использования феноменологического и герменевтического методов в историко-философских и исторических исследованиях, мы тем самым затронули более общий вопрос о методологическом

значении феноменологии и герменевтики. Попробуем посмотреть на то, какие ответы на этот вопрос дают современные украинские философы.

2.3.2. Осмысление феноменологии и герменевтики как методологических стратегий в современной украинской философии

В публикациях украинских философов, посвящённых феноменологическому и герменевтическому методам, можно заметить реализацию отмеченной выше тенденции перехода от претензии феноменологии на статус универсальной научной методологии к стремлению представителей философской герменевтики преодолеть методологичность феноменологии в направлении создания всеобъемлющего учения о понимании. В статье с симптоматичным названием *Феноменология Э. Гуссерля: методологический поворот* Игорь Бычко отмечает:

> «…Гуссерль создаёт свою феноменологию как чисто *методологическое* учение, цель которого – обоснование *системы знания* как такового…» [Бичко 2000, 23].

Виктор Ополев в своей статье *Гуссерль и Хайдеггер – проблемы метода* ещё более радикален в описании методологического характера феноменологии:

> «Метод, согласно Гуссерлю, является главным стержнем феноменологической философии – не устройство мира, не этика и даже не гносеология, а именно метод, определённый способ действия. Все остальные части философского учения "вращаются" вокруг него, обосновывают, оправдывают, разъясняют его и т. п.» [Ополев 2009, 96].

Следует отметить, что наши белорусские и русские коллеги, которые публикуются в украинской философской периодике, также тематизируют методологический аспект феноменологии, о чём свидетельствуют уже хотя бы названия статей Ольги Шпараги *Феноменология в методологическом действии* [Шпарага 2001] и Ильи Инишева *Феноменология как метод и как спонтанный эффект* [Инишев 2009].

Впрочем, по мнению украинского философа Сергея Пролеева, акцентуация метода не является прерогативой лишь феноменологии, а характеризует стиль всего метафизического мышления Нового времени: «…метод является теоретическим идеалом организации мышления только и исключительно в новоевропейской метафизике. Ни для средневековья, ни для античности он такой роли не играет» [Пролеев 2000, 152]. Поэтому «методоло-

гичность» феноменологии указывает на её укоренённость в этой традиции мышления:

> «Решающая роль идеи метода в самоорганизации мыслящего разума прослеживается на всём протяжении новоевропейской метафизики – от Декарта до Гуссерля» [Пролеев 2000, 153].

В чём же специфика феноменологического в*и*дения метода? На первый взгляд, в своём стремлении создать универсальную научную методологию, о котором речь шла выше, Гуссерль воспроизводит идею Декарта о том, что метафизика является стволом, а все остальные науки – ветвями дерева познания.

Однако здесь следует учитывать принципиальную антиметафизичность феноменологии, о которой пишет автор этих строк в своей книге *Феноменология опыта*: «…феноменология является антиметафизической в том смысле, что она отказывается искать "настоящую реальность" за пределами той реальности, которая дана нам в опыте» [Кебуладзе 2011*a*, 16]. Такая антиметафизическая установка сказывается и на отношении феноменологии к методу. Феноменологический метод рождается не из проникновения в трансцендентные основы мира, а органически формируется в процессе самого феноменологического мышления. Если критически переосмыслить метафору Декарта, то можно сказать, что феноменология – это не метафизический ствол древа познания, а живой сок, что течёт по его ветвям. В соответствии с этим, в докладе *К вопросу о трансформации феноменологического метода*, опубликованном в одном из сборников Украинского феноменологического общества, автор этих строк указывает на имманентную методологичность феноменологического мышления при отсутствии чётко сформулированных принципов или правил феноменологического метода:

> «Феноменологический метод не представляет собой набора чётких указаний по проведению определённых мыслительных операций. Тем не менее практически всё написанное Гуссерлем можно рассматривать как нескончаемое рассуждение о методе. Даже при передаче и интерпретации феноменологических идей невольно впадаешь в определённое интеллектуальное состояние, понимая при этом, что, лишь находясь в нём, можно ретранслировать и модифицировать мысли Гуссерля. Дело заключается в том, что, по-видимому, сам стиль феноменологического письма является наиболее адекватной объективацией феноменологического метода» [Кебуладзе 2000, 106].

Итак, методологичность феноменологии имеет латентный, но при этом перманентный характер. Она выражается не в нормативных предписа-

ниях, а в стиле самого феноменологического мышления, в той «дисциплине разума», которой должен придерживаться феноменолог, чтобы мыслить феноменологически. В этом смысле, по-видимому, следует понимать и один из главных призывов Гуссерля «К самим вещам!». Этот призыв означает требование постоянной согласованности мышления с тем, что мыслится, а отнюдь не наивную метафизическую претензию на выход сознания за собственные пределы будь то к материальной, будь то к идеальной трансцендентной реальности.

Можно согласиться с Романом Кобцем, что такая скрытая методологичность присуща и герменевтическому мышлению Хайдеггера, хотя, нам кажется, что эта черта скорее сближает Хайдеггера с Гуссерлем, нежели отличает этих мыслителей друг от друга. Упомянутый же выше автор видит в этой черте одно из основных отличий Хайдеггера от Гуссерля: «На наш взгляд, в хайдеггеровских текстах методика феноменологической работы присутствует, так сказать, в имплицитном, а не эксплицитном виде» [Кобець 2000, 118]. Однако это отсутствие эксплицитной репрезентации феноменологического метода является, по мнению Кобца, не случайной недоработкой, а закономерным проявлением сущности мышления Хайдеггера:

> «Причиной этого, на наш взгляд, является то, что в отличие от гуссерлевской трансцендентальной феноменологии, которая, как известно, принципиально настаивает на абсолютной методологической рефлексивности любого исследования “самих вещей” … для Хайдеггера стала сомнительной сама необходимость методологии. Ведь необходимость и требование методологической саморефлексивности происходят из философии самосознания, с онтологическим основанием которой – онтологией наличного – полемизирует всё творчество М. Хайдеггера» [Кобець 2000, 118].

И всё же такая позиция приводит к требованию саморефлексивности герменевтического метода, но на других онтологических и эпистемологических основаниях. В своей статье, посвящённой проблеме возможности герменевтического метода, Андрей Богачёв пишет:

> «Нельзя устранить рефлексию над теоретическими предпосылками герменевтики из самой герменевтики, как нельзя устранить обоснование представления об общем историческом процессе из исследовательского горизонта учёного-историка. Герменевтика опирается на онтологию понимания, представленную в философской герменевтике. Предмет истолкования здесь не отрывают от онтологической структуры, в которую он включён и которая является предметом философской герменевтики» [Богачёв 2000, с. 29].

В последней цитате показательной является параллелизация герменевтического познания с историческим. Одним из главных теоретических истоков современной философской герменевтики, собственно, и является попытка Вильгельма Дильтея положить в основание всего гуманитарного познания метод понимания, который, по его мнению, является основным методом исторического познания. Таким образом, апеллируя к исторической науке, философская герменевтика, с одной стороны, возвращается к своим истокам, с другой – обосновывает собственную претензию на статус универсальной стратегии гуманитарного познания в целом.

В дальнейшем изложении мы попробуем проанализировать, как методологические претензии феноменологии и герменевтики осмысливаются и реализовываются в современной украинской гуманитаристике.

2.3.3. Применение феноменологического и герменевтического методов в философских и гуманитарных исследованиях в современной Украине

В своей статье *Практическая феноменология и идеал научности: этические взгляды Э. Гуссерля* Виктор Левченко отмечает, что «работам Гуссерля, особенно позднего периода, свойственна сильная этическая составляющая» [Левченко 2003, 82]. Может быть, именно поэтому мы находим большое количество попыток применения феноменологического метода в публикациях современных украинских философов, посвящённых проблемам этики и практической философии. Анатолий Ермоленко начинает свой доклад «Жизненный мир и проблемы обоснования этики», опубликованный в сборнике *Феноменология и гуманитарное знание*, с такого заявления: «Цель моего выступления состоит в том, чтобы показать, насколько понятие *жизненного мира*, которое было введено Э. Гуссерлем в работе *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология*, может быть использовано для *обоснования моральных долженствований* в этике, а также форм социальной интеграции в теоретической социологии» [Ермоленко 1998, 128]. В своих попытках философского обоснования этики украинские философы обращаются не только к феноменологии Эдмунда Гуссерля, но и к материальной этике ценностей Макса Шелера, которая, бесспорно, имеет феноменологический характер, поскольку основывается на феноменологической концепции материально-эйдетических дисциплин, изложенной Гуссерлем, в частности, в произведении *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии* [Husserl 1976]. Анатолий Лой в своей статье *Феноменологическая аксиология Шелера: попытка обоснования этики* рассматривает этическое учение немецкого философа на фоне нормативной этики Канта:

> «…Шелер, который открыто полемизировал с формально-рационалистической этикой Канта, предлагая в конструкции материальной этики ценностей понятия, которые, казалось бы, полностью противоречат кантовским, реально, по крайней мере, предлагает вариант, который расширяет горизонт понимания и к которому имеет отношение в ряду прочего и кантовская философия» [Лой 1998, 163].

В своей другой публикации *Экологический кризис как вызов практической философии (границы феноменологическо-герменевтического подхода)* Анатолий Ермоленко уже рассматривает феноменологическую концепцию ценностей как материального априори Макса Шелера в качестве теоретической основы для построения экологической этики:

> «Вместе с феноменологией можно допустить, что существует не только доязыковой поток сознания и феноменологическое знание, а и связанное с жизненным миром непосредственное постижение ценностей, в частности и ценности природы» [Єрмоленко 2003, 115].

Валентин Кулиниченко и Светлана Вековшинина в статье *Биоэтика: феноменологические поиски и основания* пишут: «…биоэтика как определённая метатеория стремится обнаружить свои основания в сфере феноменологического опыта» [Кулиниченко 1998, 151]. Украинские философы также анализируют взаимосвязь феноменологической этики с другими современными этическими концепциями. Нелли Иванова-Георгиевская в своей статье *Разум как основание нравственной жизни в этических учениях Э. Гуссерля и К. Войтылы* показывает глубинную связь феноменологического и неотомистского этических учений [Иванова-Георгиевская 2003, 45–55], а Александр Кирилюк в статье *Феноменология мировоззренческих категорий предельных оснований как окончательное обоснование (Letztbegründung) коммуникативной этики* [Кирилюк 2009, 27–36] пишет о влиянии феноменологии на формирование этической концепции в современной коммуникативной философии.

В вышеприведённых цитатах уже можно найти указания на возможности применения феноменологического метода не только в практической философии, но и во всех социальных науках, а в первую очередь – в теоретической социологии. Попытки такого применения феноменологии в социологии находим в ряде статей украинских исследователей. О возможностях применения феноменологического метода в социологии и социальных науках в целом пишут Виктор Бурлачук в статье *Феноменологическая социология и опыт меняющегося мира* [Бурлачук 1998] и автор этих строк в статье *Понятие субъективного смысла социального действия в феноме-*

нологической социологии Альфреда Шюца [Кебуладзе 2003]. Наталья Денисенко видит основания обращения социальных наук к феноменологической методологии в основных проблемах современного общества:

> «Современная социальная практика вносит существенные коррективы в наши представления о социальном. Сегодня особенно остро ощущается предельность социального бытия человека, границы социальных трансформаций. Они безоговорочно связываются с опасностью разрушения "жизненного мира" простого человека. Последствия его разрушения представляются катастрофическими. За крахом "жизненного мира" человека просматривается неустранимая пропасть неконтролируемых процессов разрушения целостного социального пространства. Насущная потребность в сохранении целостности, устойчивости "жизненного мира" может служить объяснением повышенного внимания феноменологически ориентированных социальных исследований к проблемам повседневной реальности и обыденного сознания» [Денисенко 1998, 120].

Ещё одной сферой применения феноменологической методологии может стать политическая философия, о чём свидетельствует статья современного польского феноменолога Анджея Гняздовского *Феноменология как трансцендентальная теория политического*, опубликованная в одном из номеров украинского научно-теоретического журнала *Философская мысль*. Эту статью автор начинает с такого утверждения:

> «Хотя сам Гуссерль и его прямые последователи никогда систематически не анализировали вопрос смысла политики касательно её *a priori* и не развили феноменологической философии политического, которая превратилась бы в мощное направление современной политической теории, возможность феноменологии политического в гуссерлевском смысле сегодня уже не является неисследованной темой» [Ґняздовський 2009, 66].

Конкретный пример использования феноменологической методологии в исследовании политического находим в публикации Александра Тимохина *Интерсубъективное измерение либерализма: к феноменологии братства*, в которой он в частности отмечает:

> «Разумеется, феноменологическое прочтение либерализма в целом является делом слишком амбициозным, поэтому в этой статье я попытаюсь сосредоточиться лишь на одной из ведущих либеральных идей – идее братства – и привлечь к её рассмотрению лишь одну феноменологическую доктрину – доктрину интерсубъективности…» [Тимохін 2009, 97].

Украинские философы не обходят вниманием и возможность построения феноменологической философии права. Сергей Шевцов в аннотации к своей статье *Феномен теории априорного права Адольфа Райнаха* пишет:

> «Феноменолог Адольф Райнах предложил теорию права, опирающуюся на независимые априорные основания, подобно логике и математике» [Шевцов 2009, 214].

Современный немецкий феноменолог Бернхард Вальденфельс в своём докладе *Размышления о генеалогии культуры* на конференции Украинского феноменологического общества «Феноменология и культура», опубликованном в журнале *Философская мысль*, описывает ту роль, которую может сыграть феноменология в современной философии культуры:

> «Позиция генеалогии культуры, или, точнее, генеалогии культур, кажется, даёт возможность вливать капли чужести в вино беспечного распространения культурной эйфории. Феноменология, которая отказывается искать сами вещи в готовом мире, также не удовлетворяется заданным миром культуры» [Вальденфельс 2009, 13].

Феноменология культуры Вальденфельса находит отклик в украинской гуманитаристике, о чём свидетельствует ряд публикаций. В послесловии переводчика *Бернхард Вальденфельс – феноменолог Чужого* к своему украинскому переводу книги этого немецкого философа *Топография Чужого* автор этих строк пишет: «В феноменологическом проекте Вальденфельса главную роль играет понятие ответа на запрос, призыв, притязание, требование со стороны Другого, или Чужого» [Кебуладзе 2004, 199]. По-видимому, можно утверждать, что указанный перевод был одним из факторов активной рецепции феноменологических идей Вальденфельса в современной украинской философии. Об этом свидетельствует публикация ряда исследований, авторы которых используют этот перевод как один из основных первоисточников. Нина Ковалёва так определяет цель своего исследования *Интеркультурные измерения отношений "Свой/Чужой" в философии Б. Вальденфельса*:

> «Цель данной статьи – проследить, какие исследовательские стратегии возможны при анализе проблемы Своё/Чужое в культурологических исследованиях; как артикулируются отношения Своё/Чужое в интеркультурном дискурсе; какие базисные положения предлагает феноменология Чужого для построения новой межкультурной парадигмы» [Ковалёва 2009, 271].

Проблему Чужого в феноменологической философии культуры Вальденфельса рассматривает Оксана Довгополова в статье *Проблема понимания Чужого в разработках Б. Вальденфельса* [Довгополова 2009]. В публикации под названием *Седиментация смыслов в культуре и ответственность памяти* украинская исследовательница Нелли Иванова-Георгиевская также указывает на теоретический потенциал феноменологии как методологии философии культуры:

> «Основоположник феноменологии постепенно расширил поле феноменологического исследования путём вовлечения в сферу рассмотрения всех регионов бытия; его внимание было направлено не только на общетеоретические аспекты интенционального анализа как реализации задач "статической феноменологии" и устранение анонимности источника смыслополагания в границах "генетической феноменологии", а и на прояснение условий и факторов тех кризисных явлений в культуре и жизни европейского человечества, свидетелем которых Гуссерлю пришлось быть» [Іванова-Георгієвська 2009, 28].

В украинской научной периодике можно также найти публикации, посвящённые связи философской антропологии с феноменологией. В публикации под названием *Феноменологизация антропологической рефлексии* Виталий Табачковский отмечает: «Важным аспектом рецепции феноменологии являются, на мой взгляд, разные проявления её влияния на рефлексивные возможности философской антропологии» [Табачковський 2001, 154]. В своей статье *Феноменология и философская антропология* Елена Петриковская пишет:

> «Философская антропология наследует подход Гуссерля, суть которого в том, что основатель феноменологии приписывает сфере сознания специфическое существование. Неклассические концепции человека, для которых вопрос заключается в том, как возможно исследование человеческого сознания в его бытийном плане, строятся на основе феноменологии» [Петриковская 2009, 56].

Украинские учёные не только обосновывают теоретическую целесообразность использования феноменологии в качестве методологии философии и гуманитарных наук, но и применяют различные концепты феноменологического учения для разрешения конкретных научных, социальных и экзистенциальных проблем. Примером этого может служить попытка использования феноменологии в конфликтологии, которую осуществляет Анатолий Ишмуратов. В статье *Феноменология конфликта* он пишет: «Феноменология конфликта должна предшествовать прагматике конфликта, и, например, *социология конфликта* как прагматика конфликта должна осно-

ваться на уточнённом представлении о *социальном конфликте как* феномене» [Ишмуратов 1998, 66]. Далее он уточняет, что в основание научного рассмотрения такого социального феномена, как конфликт, должна быть положена феноменологическая концепция интерсубъективности: «Конфликт – *интерсубъективный феномен*, и уточнение его онтологической определённости возможно только на пути феноменологического анализа интерсубъективности» (там же).

Способы решения проблемы нормальности в социальных науках Елена Садоха пытается найти в феноменологических концепциях Альфреда Шюца и Ричарда Гратхофа. В своей статье *К проблеме социальной релевантности* она пишет:

> «Феноменологические поиски в плоскости исследований социальной релевантности эксплицируют проблемный круг установления социальных отношений и их границ, в частности через “типизацию типизаций” открывают путь к переосмыслению наиболее актуальной проблемы всех времён человеческого существования – нормальности» [Садоха 2009, 58].

Феноменологической интерпретации смеха посвящены статьи автора этих строк *Феноменология смеха и смех феноменологии* [Кебуладзе 2001] и *Феноменология чёрного юмора* [Кебуладзе 2004*a*]. В первой из этих статей формулируется основной принцип феноменологического исследования смеха:

> «Рассуждение о природе смеха предполагает серьёзное отношение к несерьёзному или попросту смешному. Хотя нет. Уже здесь закрадывается ошибка, которую легко заметит феноменолог, приученный различать акт сознания и содержание этого акта. Ведь смех – это не смешное, но способ его данности. Итак, можно ли серьёзно рассуждать о данности того, что даётся несерьёзно, что по самой своей сути должно присутствовать в модусе “как-бы-присутствия”» [Кебуладзе 2001, 122].

Проблеме смерти в феноменологии и герменевтике посвящены статьи автора этой главы *Феноменологический анализ опыта смерти* [Кебуладзе 1998] и Андрея Дахния *Аутентичность перед лицом смерти: танатологическая проблематика в мышлении Мартина Хайдеггера и Льва Толстого* [Дахній, 2012].

Отдельной сферой применения феноменологической методологии становится эстетика и философия искусства. Условием возможности и успешности такого использования феноменологии в этой сфере Елена Соболевская считает глубинную связь феноменологического мышления и художественного творчества:

> «Даже непродолжительный опыт знакомства с феноменологией, её методологическими установками, и искусством, его основополагающими принципами, даёт основание говорить о существовании связи между ними. Феноменология и искусство в своих истоках пересекаются» [Соболевская 2009, 68].

Ольга Барановская в статье *Феноменологическая рефлексия и теория произведения искусства* осуществляет интересную экспликацию феноменологически обоснованной аксиологии в сфере философии искусства как теории эстетических ценностей:

> «В осмыслении эстетических ценностей феноменология как “дескриптивное учение о сущности чистых переживаний” позволяет уйти от традиционной категориальности и категоричности, представленных, в первую очередь, в классических оппозициях прекрасного и безобразного, формы и содержания, имплицированных традиционной метафизикой» [Барановская 2009, 78].

При этом в прикладной части её исследования речь идёт в основном о произведениях архитектуры. Мы сталкиваемся с попытками применения феноменологической методологии и в исследованиях других видов искусства, например кинематографа. Так, Ольга Брюховецкая в статье *Кожа реальности: к феноменологической теории кино* отмечает:

> «Феноменология в экзистенциальном прочтении Мориса Мерло-Понти, с её вниманием к конкретному телесному опыту, стала определяющей для кинотеории 1940–50-х годов. Именно из лагеря феноменологии были осуществлены первые попытки философских дескрипций и рефлексий над специфическим опытом кино» [Брюховецька 2005, 68].

Как видим, по мнению автора указанного исследования, для теории кино релевантным оказывается другой сюжет феноменологической доктрины, а именно феноменология телесности Мориса Мерло-Понти. В своей статье *Деобъективация тела и мира в феноменологии М. Мерло-Понти* Ольга Гомилко указывает на исток этой проблематики в философском учении Эдмунда Гуссерля: «Одним из главных теоретических достижений основоположника современной феноменологии Гуссерля было переосмысление онтологической значимости человеческой телесности» [Гомілко 2001, 81]. В эссе *Опыт музыканта* Пётр Дениско предлагает оригинальную интерпретацию музыкального творчества, опираясь в ряду прочего на концепции интенциональности, темпоральности и телесности, которые мы находим в работах Эдмунда Гуссерля, Мориса Мерло-Понти и Мартина Хайдеггера [Дениско 2005].

Ещё одной научной дисциплиной, представленной в современной украинской гуманитаристике, является феноменология религии. Статья Олега Киселёва *Феноменологический подход в религиоведческом наследии Йоахима Ваха* [Кисельов 2010] посвящена обоснованию того, что этого учёного следует рассматривать не только как социолога религии, но как религиоведа, который в своих исследованиях активно использует феноменологический и герменевтический методы. В статье *Перед лицом Бога. Очерк феноменологии религии как философии религиозного субъекта* Екатерина Новикова предлагает специфический экзистенциально-антропологический вариант феноменологии религии:

> «В этом очерке я хочу сосредоточиться на аспекте религии экзистенциальной человеческой деятельности и совершить попытку описания антропологической структуры личности как субъекта религиозного опыта. Мой главный тезис заключается в том, что исследование феномена религии является, в первую очередь, исследованием религиозной личности» [Новікова 2010, 137].

В статье *Феноменология религии: возможно ли преодоление её содержательной и методологической неопределённости?* Александр Сарапин указывает на несколько путей разрешения поставленного в названии вопроса:

> «Можно представить себе несколько перспектив феноменологического изучения священного. Его можно изучать или с позиции банального описания и упорядочивания его проявлений, или попытаться проанализировать, используя гуссерлевские методологические принципы эпохе и эйдетической редукции, или выявляя внутреннюю структуру и значение его манифестаций. Таким образом, возможны *три* исторически зафиксированные формы функционирования феноменологии религии: дескриптивная, классическая и интерпретационная (герменевтическая)» [Сарапін 2010, 151].

При этом следует отметить, что автор, несомненно, отдаёт предпочтение последней из перечисленных форм феноменологии религии: «…выход из ситуации содержательной и методологической неопределённости, в которой оказалась феноменология религии, можно усмотреть в развёртывании потенциала её герменевтической формы функционирования» [Сарапін 2010, 156]. Как можно заметить, такая позиция воплощает описанную выше тенденцию перехода от претензии феноменологии на роль универсальной методологии научного познания к попытке герменевтики создать всеобщую концепцию понимания.

Итак, можно утверждать, что в современной украинской научной периодике мы находим множество примеров использования феноменоло-

гической методологии в различных философских и гуманитарных исследованиях. Это соответствует замыслу основоположника феноменологии Эдмунда Гуссерля, который рассматривал феноменологию не только как философскую концепцию, но также как методологию научного познания. Вместе с тем в украинской гуманитаристике применяется герменевтика как универсальная стратегия понимания, что осуществляет одну из главных теоретических амбиций этого философского учения. Попробуем посмотреть, насколько и каким образом эта ситуация отражена в системе философского и гуманитарного образования в Украине.

2.3.4. Феноменология и герменевтика в системе философского и гуманитарного образования в Украине

В некоторых современных научных публикациях можно встретить достаточно претенциозные суждения о той роли, которую могут и должны играть феноменология и герменевтика не только в философском и гуманитарном образовании, но и в конституировании и функционировании такого социального института, как университет в целом. Московский феноменолог Виталий Куренной в своём докладе *Феноменология и университет* на конференции «Феноменология и гуманитарное знание», которая проходила в Киеве в 1998 году, утверждал:

> «Феноменология имеет достаточно высокий “институциональный” потенциал как теория, способная структурировать вокруг себя такой сложный гетерономный образовательный комплекс, как университет» [Куренной 1998, 158].

Бывший президент Национального университета «Киево-Могилянская академия» Сергей Квит определяет университет как «место, в котором происходит герменевтический разговор» [Kvit 2009, 3], эксплицируя эту мысль таким образом: «Именно здесь мудрость живёт не просто как сумма научных ответов на заданные вопросы, а как возможность продуцировать ответы, которые могут полностью обеспечить человеческие потребности не только в знании, но также в понимании и во взаимопонимании, что означает способность находить истину» [Kvit 2009, 4]

Можно согласиться с авторами вышеприведённых утверждений относительно важности феноменологии и герменевтики для формирования университета как топоса академического общения. Однако вызывает сомнение, могут ли действительно эти научные концепции быть основами функционирования университета как сложного социального института, который должен решать большое количество образовательных, исследовательских, административных, коммерческих и других задач. Таким образом,

в дальнейшем мы будем говорить не столько об институциональных возможностях феноменологии и герменевтики конституировать вокруг себя университет как социальный институт, сколько о важности присутствия этих научных концепций в структуре университетской науки и образования в современной Украине.

Для того чтобы лучше понять теперешнее положение вещей, следует обратиться к недавней истории. Ещё в начале 1990-х годов феноменология и герменевтика отсутствовали как в учебных программах украинских университетов, так и в заявленных направлениях исследовательской работы украинских учёных. В советские времена и в первые годы независимости Украины, как уже отмечалось, было опубликовано лишь небольшое число исследований, которые тем или иным образом представляли эти направления современной философии и гуманитаристики. Такая ситуация понятна ввиду господства в советской философии примитивного марксизма, обскурантистская агрессивность которого по отношению к ведущим тенденциям мировой философской мысли обусловливалась его положением идеологической подпорки тоталитарного советского режима. Чуть ли не единственным животворящим источником ужасного интеллектуального мертвяка по имени «советский марксизм» в действительности был немецкий идеализм, который вследствие влияния Гегеля на Маркса и с лёгкой руки Энгельса «заслужил» в советской системе частичную легитимацию в роли одного из источников и составных частей марксизма. Очевидно, именно это уважительное отношение советской философии к Гегелю сыграло на руку феноменологии, когда в середине 1990-х началась трансформация системы философского образования и философских исследований в Украине. Не в последнюю очередь потому, что одним из главных произведений Гегеля является *Феноменология духа* [Гегель 1992], феноменология была признана одним из направлений философских исследований и учебной дисциплиной на философских факультетах. Ирония истории проявилась здесь по крайней мере дважды. *Во-первых*, в том, что свобода мысли институализировалась благодаря бюрократическому решению. *Во-вторых*, в том, что феноменология Гуссерля и его школы пришла в украинские университеты частично благодаря Гегелю, влияние которого на Гуссерля вряд ли является очевидным, хотя последний, как и Гегель, безусловно, принадлежит к интеллектуальной традиции немецкого идеализма.

Одним из главных инициаторов и участников этих трансформационных процессов был уже упомянутый Анатолий Лой, который с середины 1990-х до 2012 года возглавлял кафедру философии философского факультета Киевского национального университета имени Тараса Шевченко. Именно он предложил бывшему директору Института философии Национальной академии наук Украины имени Сковороды Владимиру Шинкаруку ввести

феноменологию в список официальных философских специальностей, признанных Высшей аттестационной комиссией Украины. Последний воспринял это предложение позитивно скорее всего потому, что благодаря своим книгам, посвящённым Канту и Гегелю, считался в советской Украине одним из главных специалистов по немецкой идеалистической философии.[25]

Читать же курс по феноменологической философии на философском факультете Киевского национального университета имени Тараса Шевченко профессор Лой предложил автору этих строк, хорошо зная, что он заканчивает диссертацию, посвящённую влиянию феноменологии Гуссерля на социологическую концепцию Альфреда Шюца. Это исследование, таким образом, также отчасти воплощало претензию феноменологии на статус универсальной научной методологии. В соответствии с этой тенденцией началась разработка курсов по феноменологической философии и феноменологии как методологии научного познания.

Автор этих строк так определяет цель своего курса по феноменологии: «Целью курса является ознакомление студентов с возникновением и развитием феноменологической философии, а также углубленное изучение трансцендентальной феноменологии как классического варианта феноменологической концепции в современной западной философии» [Кебуладзе 2005*б*, 5]. Такой цели соответствует структура курса:

«**Часть I. История развития феноменологического направления в современной философии**

1. Теоретические источники феноменологии
2. Феноменологическая философия Эдмунда Гуссерля
3. Развитие феноменологической концепции в произведениях учеников и последователей Эдмунда Гуссерля

Часть II. Введение в трансцендентальную феноменологию

1. Феноменологическая методология:
   а) понятие феномена;
   б) естественная установка;
   в) феноменологическая редукция
2. Трансцендентальные структуры сознания:
   а) интенциональность;
   б) темпоральность;
   в) интерсубъективность;
   г) телесность» [Кебуладзе 2005*б*, 5].

---

25 Эту историю автору данной главы рассказал сам профессор Лой.

Преподаватель Одесского национального университета имени И.И. Мечникова Нелли Иванова-Георгиевская выделяет *две* основные задачи своего спецкурса *Феноменология Эдмунда Гуссерля*: «(1) достижение понимания студентами сущности феноменологического метода исследования сознания, его целей и задач; (2) формирование умения и навыков феноменологического анализа» [Іванова-Георгієвська 2012, 4]. Как можно заметить, в самой формулировке задач спецкурса феноменология представлена в первую очередь как методология научного исследования.

Показательным является присутствие в программах курсов по феноменологии разных украинских университетов указаний на связь феноменологии с другими философскими и гуманитарными дисциплинами. В подразделе «Место курса в структуре общего философского и гуманитарного образования» вступительной части своего курса «Феноменология» автор этих строк пишет: «Курс “Феноменология” разработан в рамках общей программы преподавания теоретических философских дисциплин для студентов философского и других гуманитарных факультетов. Поэтому содержание курса тесно связано с другими курсами по философии и гуманитарным наукам» [Кебуладзе 2005*б*, 6].

Преподаватель философского факультета Львовского национального университета имени И. Франко Ирина Пухта в начале своего курса по феноменологии помещает пункт под названием «Междисциплинарные связи», в котором отмечает, что «феноменологический метод используется в других науках, поэтому феноменология связана с социологией, языкознанием, психологией. В рамках самой философии – с онтологией, герменевтикой, этикой и эстетикой» [Пухта 2013*а*, 1]

В соответствии с вышеуказанной тенденцией превращения феноменологии в универсальную методологию научного познания разработано несколько учебных курсов, посвящённых использованию феноменологического метода в социальных и гуманитарных науках. Одним из них является курс «Феноменологическая социология», который автор этих строк уже более десяти лет читает студентам Киевского национального университета имени Тараса Шевченко и Национального университета «Киево-Могилянская академия». Автор так определяет цель и задачи курса: «Целью курса является ознакомление студентов с возникновением и развитием феноменологической социологии как варианта применения феноменологической методологии в гуманитарных и социальных науках» [Кебуладзе 2005*а*, 3]. Главным произведением, на которое опирается этот курс, является украинский перевод фундаментального произведения Альфреда Шюца и его ученика Томаса Лукмана *Структуры жизненного мира* [Шюц 2004], осуществлённый автором этих строк. Иллюстрацией практического применения феноменологии в прикладных социальных исследованиях служит в этом

курсе этнометодология, основы которой изложены в книге Гарольда Гарфинкеля *Исследования по этнометодологии* [Ґарфінкель 2005]. Украинский перевод этого произведения вышел под научной редакцией автора этой главы.

Ещё один курс того же автора «Философия психологии» знакомит студентов с феноменологической психологией, психиатрией и психотерапией. В нём воспроизводится предыстория возникновения феноменологической психологии в произведениях Франца Брентано *Психология с эмпирической точки зрения* [Brentano 1955] и Вильгельма Дильтея *Идеи описательной и аналитической психологии* [Dilthey 1894], излагается концепция феноменологической психологии Эдмунда Гуссерля, которую он озвучил в курсе лекций «Феноменологическая психология» [Husserl 2003], а также рассматривается влияние феноменологической концепции психического на психологические концепции Карла Ясперса и Людвига Бинсвангера. В настоящее время тематика курса расширяется за счёт привлечения материалов хайдеггеровских *Цолликоновских семинаров* [Heidegger 2006][26].

Кроме теоретических учебных курсов, автор этих строк разработал и проводит несколько специализированных семинаров, посвящённых анализу и истолкованию конкретных феноменологических текстов. Так, спецкурс «Опыт и рефлексия» посвящён изучению украинского перевода произведения Эдмунда Гуссерля *Опыт и суждение* [Гусерль 2009], который осуществил сам автор курса. В этом курсе особое внимание уделяется таким темам позднего Гуссерля, как допредикативный опыт, внутренний и внешний горизонты опыта, свободная вариация в фантазии как способ создания общих понятий. В течение спецсеминара «Произведение Густава Шпета *Явление и смысл*» студенты должны познакомиться с первым произведением одного из ярчайших представителей русскоязычной феноменологии.

Как можно заметить, в процессе преподавания феноменологии очень важную роль играют украинские переводы классических феноменологических произведений. Перевод вообще является одним из главных способов рецепции любой интеллектуальной традиции. Поэтому автор этих строк так много внимания уделяет переводческой деятельности. Кроме отмеченных уже работ, он перевёл на украинский язык произведение упомянутого выше современного немецкого феноменолога Бернхарда Вальденфельса *Топография Чужого* [Вальденфельс 2004][27], в котором представлена специфическая

[26] Русский перевод этой книги вышел в прошлом году в издательстве Европейского гуманитарного университета в Вильнюсе [Хайдеггер 2012], что послужило импульсом новой волны интереса к этому произведению на постсоветском пространстве в целом и в Украине в частности.

[27] Украинский перевод Марии Култаевой другого произведения этого автора *Введение в феноменологию* [Вальденфельс 2002] может, кстати, использоваться как учебник в

феноменологическая философия культуры. Привлечение этой концепции в учебный процесс можно рассматривать как одно из стратегических направлений развития феноменологической составляющей философского и гуманитарного образования. Ещё одним направлением может стать феноменология языка. Этой тематике посвящён последний раздел «Язык как конститутивный элемент опыта» текста автора этих строк *Феноменология опыта* [Кебуладзе 2011*a*, 242–256].

Таким образом, можно утверждать, что феноменология представлена в системе философского и гуманитарного образования в Украине и как направление современной философии, и как методология научного познания, что соответствует замыслу основоположника феноменологии Эдмунда Гуссерля.

Обратимся теперь к вопросу о том, как представлена герменевтика в системе высшего образования в Украине. В предисловии к учебнику *Философская герменевтика* киевский философ Андрей Богачёв следующим образом описывает цель и задачи учебного курса, посвящённого этому предмету:

> «Целью лекционного курса является изучение философской герменевтики для использования идей, которые она обосновывает, в философских исследованиях и дискуссиях по поводу наиболее острых тем современности, в частности темы взаимопонимания между представителями разных традиций или даже цивилизаций. Курс помогает не только получить знания по философской герменевтике и близких к ней теорий, но и убедиться в их значении для разрешения современных философских проблем» [Богачов 2006, с. 12].

Одной из таких проблем, несомненно, является проблема межкультурного и межнационального взаимопонимания. Сергей Квит считает, что герменевтика способна разрешить эту проблему:

> «Лучший пример осуществления герменевтического разговора – так называемый межнациональный диалог… Разговор, следствиями которого являются взаимопонимание и согласие, начинается тогда, когда в нём принимают участие интеллектуалы – в своих трудах, личных отношениях, в процессе живого общения. То есть национальные культуры всегда кто-то представляет и вербализирует» [Квіт 2011, 130].

Нелли Иванова-Георгиевская определяет задачи своего учебного курса «Основы герменевтики», который она читает для студентов философского факультета Одесского национального университета, следующим образом: (1) освоение студентами теоретических положений герменевтики; (2) фор-

преподавании курсов по феноменологической философии.

мирование умения ориентироваться в этапах развития герменевтики; (3) формирование и развитие у студентов умения и навыков чтения и анализирования текстов по герменевтике, а также умения осуществлять герменевтический анализ любого текста; (4) достижение понимания значения философской герменевтики для философии в целом и для гуманитарного знания [Іванова-Георгієвська 2013, 3–4].

Как можно заметить, и Андрей Богачёв, и Нелли Иванова-Георгиевская видят среди задач своих курсов по герменевтике не только ознакомление студентов с историей возникновения и развития этого философского направления, но и обучение тому, как использовать герменевтический метод в философских и гуманитарных исследованиях. Андрей Богачёв указывает при этом на то, что герменевтика может служить инструментом разрешения актуальных проблем современного человечества. Такой статус превращает герменевтику из отдельного метода наряду с другими научными методами в универсальную научную стратегию, которая может и должна применяться практически во всех гуманитарных науках. В соответствии с таким видением Ирина Пухта в рабочей программе своего учебного курса «Герменевтика» так описывает междисциплинарные связи герменевтической философии:

> «Герменевтический метод связан с другими гуманитарными дисциплинами: историей, культурологией, теологией, языко- и литературоведением» [Пухта 2013, 2].

Презентацию герменевтики как методологии гуманитарного познания находим в книге Андрея Богачёва *Философская герменевтика*, в которой автор излагает свой учебный курс по герменевтике. В разделе «Философия искусства» [Богачов 2006, 164–228] он противопоставляет философскую герменевтику Ганса-Георга Гадамера как «онтологию художественного произведения» (там же, 206) «натуралистической теории воображения» Джорджа Коллингвуда (там же, 182). В разделе «Философия гуманитарных наук» автор рассматривает герменевтику как метод исторического познания и как стратегию обоснования этики [Богачов 2006, 229–359], а в последнем разделе «Философия языка» герменевтика предстаёт перед нами как философский метод исследования языка [Богачов 2006, 360–401].

Всё вышеизложенное даёт основания признать, что герменевтика представлена в философском и гуманитарном образовании в Украине и как направление современной философии, и как универсальная стратегия понимания.

Литература

Авґустиняк П. (2010) Від *Epoche* до *Gelassenheit*, *Феноменологія і релігія*. Київ: Дух і Літера, 3–15.

Аляев Г. (2000) Онтологическая феноменология непостижимого: проект С.Л. Франка, *Феноменологія і філософський метод*. Київ: Тандем, 10–20.

Аляев Г. (2001) Метафизика С. Франка и М. Хайдеггера: пересечённые параллели, *Феноменологія: рецепція у Східній Європі*. Київ: Тандем, 7–20.

Аляев Г. (2003) Семён Франк и Макс Шелер: материализация этики и персонализация всеединства, *Феноменологія і практична філософія*. Київ: Курс, 3–13.

Барановская О. (2009) Феноменологическая рефлексия и теория произведения искусства, *Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 14. *Німецька феноменологічна традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі*. Одеса: ОНУ ім. І.І. Мечникова, 77–93.

Баумейстер А. (2012) Джерела і приховані мотиви фундаментальної онтології, *Sententiae*, XXVII (№ 2/2012). Вінниця, 46–59.

Баумейстер А. (2013) На шляху до автентичного буття: феноменологічна деструкція Аристотеля у раннього Гайдеґера, *Sententiae*, XXVIII (№ 1/2013). Вінниця, 2013, 63–75.

Бичко І. (1962) *На філософському роздоріжжі. Криза феноменології і критичного реалізму в сучасній буржуазній філософії США*. Київ: Вид. Академії наук Української РСР.

Бичко І. (2000) Феноменологія Е. Гуссерля: методологічний поворот, *Феноменологія і філософський метод*. Київ: Тандем, 21–28.

Богачёв А. (1998) О проблеме релятивизма герменевтической философии, *Феноменология и гуманитарное знание*. Київ: Тандем, 25–49.

Богачёв А. (2000) О возможности герменевтического метода (Коллингвуд *versus* Гадамер), *Феноменологія і філософський метод*, Київ: Тандем, 28–37.

Богачёв А. (2001) Актуальность феноменологии в Украине, *Феноменологія: рецепція у Східній Європі*. Київ: Тандем, 20–29.

Богачов А. (2006) *Філософська герменевтика*. Київ: Курс.

Богачов А. (2009) Щодо трансценденталізму раннього Гайдеґера, *Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 14. *Німецька феноменологічна традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі*. Одеса: ОНУ ім. І.І. Мечникова, 157–164.

Богачов А. (2011) *Досвід і сенс*. Київ: Дух і Літера.

Богачов А. (2011*а*) Раціоналістична герменевтика Нового часу. Біля джерел семіотики та критики, *Sententiae*, XXV (№ 2/2011). Вінниця, 27–41.

Богачов А. (2011*б*) Філософський початок герменевтики (До історії визначення герменевтичного досвіду), *Філософська думка*, 5: 60–75.

Брюховецька О. (2005) Шкіра реальності: до феноменологічної теорії кіно, *Феноменологія і мистецтво*. Київ: ППС-2002, 67–75.

Бурлачук В. (1998) Феноменологическая социология и опыт меняющегося мира, *Феноменология и гуманитарное знание*. Київ: Тандем, 113–120.

Быстрицкий Е. (1986) *Научное познание и проблема понимания*, Київ: Наукова думка.

Быстрицкий Е. (1991) *Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие*. Київ: Наукова думка.

Бистрицький Є. (2012) Трансцендентальна феноменологія і поняття досвіду, *Філософська думка*, 5: 113–132.

Вальденфельс Б. (2002) *Вступ до феноменології*. Київ: Альтерпрес.

Вальденфельс Б. (2009) Міркування щодо генеалогії культури, *Філософська думка*, 1: 13–26.

Вальденфельс Б. (2004) *Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого*. Київ: ППС-2002.

Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Філософія. Політологія. Вип. 80. Київ, 2006.

Гайдеґґер М. (2007) *Дорогою до мови*. Львів: Літопис.

Гегель Г.В.Ф. (1992) *Феноменология духа*. Санкт-Петербург: Наука.

Гнатів А. (2010) Богословський поворот у французькій феноменології, *Феноменологія і релігія*. Київ: Дух і Літера, 47–59.

Голубович И. (2008) *Биография: силуэт на фоне Humanities. Методология анализа в социогуманитарном знании*. Одесса: ФЛП Фридман.

Гомілко О. (2000) Апеляція до тілесності в структурі феноменологічного методу, *Феноменологія і філософський метод*. Київ: Тандем, 50–58.

Гомілко О. (2001) Деоб'єктивація тіла та світу у феноменології М. Мерло-Понті, *Феноменологія: рецепція у Східній Європі*. Київ: Тандем, 81–88.

Грабович Г. (2005) *Тексти і маски*. Київ: Критика.

Гусерль Е. (2009) *Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки*. Київ: ППС-2002.

Ґадамер Г.-Ґ. (2000) *Істина і метод. Герменевтика І: Основи філософської герменевтики*. Київ: Юніверс.

Ґадамер Г.-Ґ. (2000*a*) *Істина і метод. Герменевтика ІІ*. Київ: Юніверс.

Ґарфінкел Г. (2005) *Дослідження з етнометодології*. Київ: Курс.

Ґняздовський А. (2009) Феноменологія як трансцендентальна теорія політичного, *Філософська думка*, 1: 66–79.

Дахній А. (2009) Екзистенційно-онтологічна інтерпретація проблеми смерті у філософії Мартина Гайдеґера, *Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 14. *Німецька феноменологічна традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі*. Одеса: ОНУ ім. І.І. Мечникова, 194–203.

Дахній А. (2010) Секуляризація релігійних ідей Серена К'єркеґора в екзистенціально-феноменологічній філософії Мартина Гайдеґера, *Феноменологія і релігія*. Київ: Дух і Літера, 34–46.

Дахній А. (2011) Фактично-історичний вимір досвіду у філософії раннього Гайдеґера, *Філософська думка*, 5: 76–88.

Дахній А. (2012) Автентичність перед обличчям смерті: танатологічна проблематика у мисленні Мартина Гайдеґера і Льва Толстого, *Sententiae*, XXVII (№ 2/2012). Вінниця, 67–76.

Денисенко Н. (1998) Специфика обыденного восприятия в контексте анализа повседневной реальности в феноменологической социологии А. Шюца, *Феноменология и гуманитарное знание*. Київ: Тандем, 120–128.

Дениско П. (2005) Досвід музиканта, *Феноменологія і мистецтво*. Київ: ППС-2002, 22–32.

Довгополова О. (2009) Проблема понимания Чужого в разработках Б. Вальденфельса, *Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 14. *Німецька феноменологічна традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі*. Одеса: ОНУ ім. І.І. Мечникова, 279–287.

Довгополова О. (2012) Міркування щодо методу аісторичного реконструювання, *Філософська думка*, 6: 94–98.

Докса (2008). Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 12. *Німецька традиція в філософії, гуманітаристиці та культурі*. Одеса: ОНУ ім. І.І. Мечникова.

Докса (2009). Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 14. *Німецька феноменологічна традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі*. Одеса: ОНУ ім. І.І. Мечникова.

Ермоленко А. (1998) Жизненный мир и проблемы обоснования этики, *Феноменология и гуманитарное знание*. Київ: Тандем, 128–137.

Єрмоленко А. (2003) Екологічна криза як виклик практичній філософії, *Феноменологія і практична філософія*. Київ: Курс, 111–121.

Иванова-Георгиевская Н. (2003) Разум как основание нравственной жизни в этических учениях Э. Гуссерля и К. Войтылы, *Феноменологія і практична філософія*. Київ: Курс, 45–55.

Иванова-Георгиевская Н. (2008) Феноменология и марксизм о природе философского знания, *Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 12. *Німецька традиція в філософії, гуманітаристиці та культурі*. Одеса: ОНУ ім. І.І. Мечникова, 48–59.

Іванова-Георгієвська Н. (2009) Седиментація смислів у культурі та відповідальність пам'яті, *Філософська думка*, 1: 27–42.

Іванова-Георгієвська Н. (2010) Феноменологія як неконфесійний шлях до Бога, *Феноменологія і релігія*. Київ: Дух і Літера, 60–73.

Іванова-Георгієвська Н. (2012) *Спецкурс "Феноменологія Едмунда Гусерля". Робоча програма навчальної дисципліни* (Рукопис). Одеса.

Іванова-Георгієвська Н. (2013) *Основи герменевтики. Робоча програма навчальної дисципліни* (Рукопис). Одеса.

Инишев И. (2009) Феноменология как метод и как спонтанный эффект, *Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 14. *Німецька феноменологічна традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі*. Одеса: ОНУ ім. І.І. Мечникова, 9–19.

Ишмуратов А. (1998) Феноменология конфликта, *Феноменология и гуманитарное знание*. Київ: Тандем, 66–74.

Квіт С. (2011) *Герменевтика стилю*. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія».

Кебуладзе В. (1998) Феноменологический анализ опыта смерти, *Феноменология и гуманитарное знание*. Київ: Тандем, 74–78.

Кебуладзе В. (2000) К вопросу о трансформации феноменологического метода, *Феноменологія і філософський метод*. Київ: Тандем, 105–111.

Кебуладзе В. (2001) Феноменология смеха и смех феноменологии, *Феноменологія: рецепція у Східній Європі*. Київ: Тандем, 122–131.

Кебуладзе В. (2002) Феноменологічне поняття інтелектуальної інтуїції та його обґрунтування у філософії Густава Шпета, *Наукові записки*. Т. 20: *Філософія та релігієзнавство*. Київ: Вид. дім «КМ Академія», 86–90.

Кебуладзе В. (2003) Понятие субъективного смысла социального действия в феноменологической социологии Альфреда Шюца, *Феноменологія і практична філософія*. Київ: Курс, 56–65.

Кебуладзе В. (2004) Бернгард Вальденфельс – феноменолог Чужого. В: Вальденфельс Б. *Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого*. Київ: ППС-2002, 198–202.

Кебуладзе В. (2004*а*) Феноменология чёрного юмора, *Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 5. Одеса: Лерадрук, 71–79.

Кебуладзе В. (2005) Латентные смысловые структуры в русской истории, философии и литературе, *Феноменологія і мистецтво*. Київ: ППС-2002, 84–93.

Кебуладзе В. (2005*а*) *Навчально-методична програма "Феноменологічна соціологія" для студентів спеціальності "Філософія"*. Київ: Дільниця оперативної поліграфії філософського факультету.

Кебуладзе В. (2005*б*) *Феноменологія*. Київ: ППС-2002.

Кебуладзе В. (2008) Вислів І. Канта "Думки без змісту порожні, споглядання без понять сліпі" у феноменологічній перспективі, *Філософська думка*, 6: 155–164.

Кебуладзе В. (2009) Історія розвитку феноменологічної філософії в Україні, *Філософська думка*, 1: 5–12.

Кебуладзе В. (2009*а*) Феноменологические мотивы в *Картезианских размышлениях* Мераба Мамардашвили, *Sententiae*, XIV-XV (№ 2'2008/№1'2009). Вінниця, 1–11.

Кебуладзе В. (2010) Проблематизація поняття інтенційності в контексті феноменології містичного досвіду, *Феноменологія і релігія*. Київ: Дух і Літера, 74–84.

Кебуладзе В. (2011) Феноменологія допредикативного досвіду, *Філософська думка*, 5: 24–39.

Кебуладзе В. (2011*а*) *Феноменологія досвіду*. Київ: Дух і Літера.

Кебуладзе В. (2013) Роль и место произведения Густава Шпета *Явление и смысл* в развитии философской мысли XX столетия, *Sententiae*, XVIII, 1: 109–119.

Кирилюк О. (2009) Феноменологія світоглядних категорій граничних підстав як остаточне обґрунтування (*Letztbegründung*) комунікативної етики, *Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 14. *Німецька феноменологічна традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі*. Одеса: ОНУ ім. І.І. Мечникова, 27–36.

Кисельов О. (2010) Феноменологічний підхід у релігієзнавчій спадщині Йоахіма Ваха, *Феноменологія і релігія*. Київ: Дух і Літера, 100–103.

Кобець Р. (2000) Методична амбівалентність гайдеггерівської феноменології, *Феноменологія і філософський метод*. Київ: Тандем, 111–119.

Ковалёва Н. (2009) Интеркультурные измерения отношений "Свой/Чужой" в философии Б. Вальденфельса, *Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 14. *Німецька феноменологічна традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі*. Одеса: ОНУ ім. І.І. Мечникова, 269–278.

Кошарний С. (1992) *Біля джерел філософської герменевтики (В. Дільтей і Е. Гуссерль)*. Київ: Наукова думка.

Кошарний С. (1998) Феноменологія Гуссерля і проблема подолання соліпсизму, *Феноменология и гуманитарное знание*. Київ: Тандем, 4–21.

Кошарний С. (2000) Загроза соліпсизму і феноменологічні альтернативи цій загрозі, *Феноменологія і філософський метод*. Київ: Тандем, 120–134.

Кошарний С. (2005) *Феноменологічна концепція філософії Е. Гусерля: критичний аналіз*. Київ: Український центр духовної культури.

Кулиниченко В., Вековшинина С. (1998) Биоэтика: феноменологические поиски и основания, *Феноменология и гуманитарное знание*. Київ: Тандем, 145–151.

Куренной В. (1998) Феноменология и университет, *Феноменология и гуманитарное знание*. Київ: Тандем, 151–161.

Лаврухін А. (2009) Вплив І. Канта на феноменологію Е. Гусерля, *Філософська думка*, 1: 109–124.

Левченко В. (2003) Практическая феноменология и идеал научности: этические взгляды Э. Гуссерля, *Феноменологія і практична філософія*. Київ: Курс, 82–87.

Левченко В. (2009) Идеология: по прочтении К. Маркса и Э. Гуссерля, *Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 14. *Німецька феноменологічна традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі*. Одеса: ОНУ ім. І.І. Мечникова, 114–123.

Лой А.Н. (1988) *Сознание как предмет теории познания*. Київ: Наукова думка.

Лой А. (1998) Феноменологічна аксіологія М. Шелера: спроба обґрунтування етики, *Феноменология и гуманитарное знание*. Київ: Тандем, 162–169.

Менжулін В. (2010) *Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні*. Київ: НаУКМА; Аграр Медіа Груп.

Менжулін В. (2012) Метод *аісторичного* реконструювання як *історичний* метод, *Філософська думка*, 4: 127–133.

Мерло-Понті М. (2001) *Феноменологія сприйняття*. Київ: Укр. Центр духовної культури.

Мінаков М. (2007) *Історія поняття досвіду*. Київ: Парпан.

Новікова К. (2010) Перед обличчям Бога. Нарис феноменології релігії як філософії релігійного суб'єкта, *Феноменологія і релігія*. Київ: Дух і Літера, 137–148.

Окороков В. (2001) Эдмунд Гуссерль и Жак Деррида (к фундаментальному расхождению дерридианского различения и феноменологической редукции), *Феноменологія: рецепція у Східній Європі*. Київ: Тандем, 131–139.

Ополев В. (2009) Гуссерль и Хайдеггер – проблема метода, *Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 14. *Німецька феноменологічна традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі*. Одеса: ОНУ ім. І.І. Мечникова, 94–104.

Петриковская Е. (2008) Поиски субъективности в немецкой философии: от Канта к Хайдеггеру, *Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 12. *Німецька традиція в філософії, гуманітаристиці та культурі*. Одеса: ОНУ ім. І.І. Мечникова, 17–25.

Петриковская Е. (2009) Феноменология и философская антропология, *Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 14. *Німецька феноменологічна*

традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі. Одеса: ОНУ ім. І.І. Мечникова, 48–57.

Причепій Є. (1971) *Феноменологічна концепція свідомості Е. Гусерля*. Київ: Наукова думка.

Причепій Є. (2001) Розвиток феноменологічних ідей в Україні (Вступне слово на конференції), *Феноменологія: рецепція у Східній Європі*. Київ: Тандем, 3–7.

Пролеев С. (2000) Власть метода и феноменология, *Феноменологія і філософський метод*. Київ: Тандем, 151–159.

Пролеєв С. (2009) Профетизм модерної німецької філософії: К. Маркс і Е. Гусерль, *Філософська думка*, 1: 125–133.

Пухта І. (2013) Герменевтика. Робоча програма навчальної дисципліни (Рукопис). Львів.

Пухта І. (2013*а*) Феноменологія. Робоча програма навчальної дисципліни (Рукопис). Львів.

Роженко М. (1996) *Трагедія академіка Юринця*. Київ.

Садоха О. (2009) До проблеми соціальної релевантності, *Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 14. *Німецька феноменологічна традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі*. Одеса: ОНУ ім. І.І. Мечникова, 58–67.

Сайтарлы И. (2001) Философия и мистика Алексея Лосева, или О понятии "диалектической феноменологии", *Феноменологія: рецепція у Східній Європі*. Київ: Тандем, 46–51.

Сарапін О. (2010) Феноменологія релігії: чи можливе подолання її змістової і методологічної невизначеності?, *Феноменологія і релігія*. Київ: Дух і Літера, 149–156.

Сартр Ж.-П. (2001) *Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології*. Київ: Основи.

Соболевская Е. (2009) Искусство и феноменология: точки пересечений, *Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 14. *Німецька феноменологічна традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі*. Одеса: ОНУ ім. І.І. Мечникова, 68–76.

Табачковський В. (2001) Феноменологізація антропологічної рефлексії, *Феноменологія: рецепція у Східній Європі*. Київ: Тандем, 154–162.

Тимохін О. (2009) Інтерсуб'єктивний вимір лібералізму: до феноменології братерства, *Філософська думка*, 1: 96–108.

Феноменология и гуманитарное знание (1998). Київ: Тандем.

Феноменологія і філософський метод (2000). Київ: Тандем.

Феноменологія: рецепція у Східній Європі (2001). Київ: Тандем.

Феноменологія і практична філософія (2003). Київ: Курс.

Феноменологія і мистецтво (2005). Київ: ППС-2002.

Феноменологія і релігія(2010). Київ: Дух і Літера.

Хаардт А. (2001) Михаил Бахтин – феноменолог интерсубъективности, *Феноменологія: рецепція у Східній Європі*. Київ: Тандем, 51–59.

Хайдеггер М. (2012) *Цолликоновские семинары*. Вильнюс: ЕГУ.

Циба В. (2012) Глибина різкості, або перипетії феноменологічної саморефлексії, *Sententiae*, XVII, 2: 208–213.

Шевцов С. (2009) Феномен теории априорного права Адольфа Райнаха, *Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 14. *Німецька феноменологічна традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі*. Одеса: ОНУ ім. І.І. Мечникова, 214–221.

Шиян А. (2008) Феноменологічне розуміння істини та *Критика чистого розуму*, *Філософська думка*, 6: 165–171.

Шпарага О. (2001) Феноменология в методологическом действии, *Феноменологія: рецепція у Східній Європі*. Київ: Тандем, 59–70.

Шпарага О.Н. (ред.) (2013) *После советского марксизма: история, философия, социология и психоанализ в национальных контекстах (Беларусь, Украина)*. Вильнюс: ЕГУ.

Шпет в Сибири: ссылка и гибель (1995). Томск: Водолей.

Шпет Г. (1914) *Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы*. Москва: Гермес.

Шюц. А., Лукман Т. (2004) *Структури життєсвіту*. Київ: Укр. центр духовної культури.

Юринец В. (1922) Эдмунд Гуссерль, *Под знаменем марксизма*, 11/12: 61–82.

Юринец В. (1923) Эдмунд Гуссерль, *Под знаменем марксизма*, 4/5: 61–85.

Юринець Я. (2012) Біля джерел “критики сучасної буржуазної філософії” (до історії української філософії радянської доби), *Маґістеріум*. Вип. 47: *Історико-філософські студії*. Національний університет “Києво-Могилянська академія”. Київ, 49–55.

Brentano F. (1955) *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. I Bd. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Gadamer H.-G. (1990) Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik, *Hans-Georg Gadamer Gesammelte Werke 1*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Dilthey W. (1894) Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, *Sitzungsberichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Jahrgang 1894*; Zweiter Halbband – Berlin: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1309–1407.

Haardt A. (1992) *Husserl in Rußland: Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Speth und Aleksej Losev*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Heidegger M. (2006) *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Husserl E. (1976) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie [neu herausgegeben von Karl Schumann]. Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers. (Husserliana, Bd. III/1.)

Husserl E. (2003) *Phänomenologische Psychologie: Text nach Husserliana*. Bd. IX. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Husserl E. (2009) *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Kvit S. (2009) The University as an Agency of Building Common Understanding in the Global Age, *Наукові записки*. Т. 89: Філософія та релігієзнавство. Київ: Пульсари, 3–5.

ГЛАВА 3. СТРУКТУРАЛИЗМ И ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ

Татьяна Огаркова

В 1941 году тридцатитрёхлетний французский философ, выпускник *Эколь Нормаль*, в молодости увлекавшийся марксизмом, приехал в Нью-Йорк, где встретился с сорокапятилетним русским лингвистом, также не так давно перебравшимся в Новый Свет из Европы. В довоенное время оба успели повидать мир: французский философ преподавал в Бразилии, а русский лингвист много лет проработал в Праге, а потом в Дании, Норвегии и Швеции. Оба они бежали из Европы из-за войны: расовая политика гитлеризма грозила им физическим уничтожением. Встретившись в Нью-Йорке в 1942 году, они нашли общий язык. Русский лингвист посещал лекции французского философа о родстве, а тот – курсы русского лингвиста о звуке и смысле. Лингвиста звали Роман Якобсон, а философа – Клод Леви-Стросс. Из этого взаимного интереса, скреплённого личной симпатией, и родилось новое научное направление – французский структурализм.

Десять лет спустя, в 1952-м, в Нью-Йорк приехал другой беженец из Европы – учёный-языковед из Украины. Немец по происхождению (фамилия его отца была Шнайдер), он бежал не от нацизма и не от «расовых законов» правительства Виши, а от советского КГБ. Сознательно выбрав для себя украинскую идентичность ещё в молодости, в разгар войны он уехал в Киев, потом во Львов, а в 1944-м бежал в Германию, где преподавал в послевоенные годы. В Америку он попал по личному приглашению Якобсона, после двухлетнего преподавания в Швеции. Украинского языковеда звали Юрий Шевелёв, и его встреча с Романом Якобсоном станет историей вражды и непонимания.

Эти две встречи в Нью-Йорке в середине XX столетия позволяют нам вернуться к самому моменту рождения французского структурализма, а также увидеть первый конфликт структурализма с украинской гуманитарной традицией.

Полстолетия спустя уже в независимой Украине 1990–2000-х структуралистская и постструктуралистская мысль стала широко известна: вначале на русский, а потом и на украинский языки были переведены классические работы Клода Леви-Стросса, Ролана Барта, Цветана Тодорова, Жерара Женетта, Мишеля Фуко, Жака Деррида, Юлии Кристевой и других ярких французских исследователей. Одновременно возвращался интерес к русским предшественникам структурализма и постструктурализма: «формалистам», участникам ОПОЯЗа Виктору Шкловскому, Юрию Тынянову, Борису Эйхенбауму, а также к их современнику Михаилу Бахтину. Все эти теоретики первых десятилетий XX столетия оказались вытесненными из советского истеблишмента и советского способа мышления уже в начале 1930-х годов. Их идеи, не имевшие никакого будущего в советском контексте, были успешно восприняты в контексте европейском: в 1960-х структуралист Цветан Тодоров стал пропагандистом формалистов во Франции, посвятил книгу Бахтину; Юлия Кристева, работы которой ярко представляют уже постструктуралистский период во Франции, также актуализировала наследие Бахтина.

Какой же была рецепция структурализма и постструктурализма уже после распада СССР в независимой Украине? Смогла ли французская теория 1960–1980-х стать успешной методологией гуманитарного познания в Украине 1990–2000-х? Вот вопросы, на которые нам предстоит ответить.

3.1. Русские корни французского структурализма и постструктурализма

Структуралистское мышление существенно отличалось от *органических* подходов начала XX столетия: если в течение первых десятилетий XX столетия чётко проявилось стремление к осознанию человеческого поведения, культуры как явлений *уникальных, неповторимых и органичных*, то структурализм главным образом нацеливался на поиск общих, модельных, характеристик в человеческой деятельности, языке, экономике и искусстве.

Важную роль в зарождении структурализма сыграла лингвистика, и в особенности фонология Романа Якобсона, начавшего свою исследовательскую карьеру в России с изучения особенностей поэтического языка будетлянина Велимира Хлебникова (1919). В 1910-е русский формализм начинался с интереса к авангардной футуристической поэзии, поэтому его «свидетельством о рождении» часто называют первую брошюру Виктора Шкловского под названием *Воскрешение слова* [Jaccard 1995, 31–48]. Сам

Якобсон под влиянием футуристов также писал заумные стихи, подписываясь псевдонимом *Алягров*.

История формализма в СССР была недолгой, но чрезвычайно насыщенной: в 1916 году создаётся Общество изучения поэтического языка (ОПОЯЗ), объединившее литературоведов Петербурга, среди которых были Шкловский, Тынянов и Эйхенбаум, и лингвистов из Москвы (Якобсон, Поливанов, Якубинский). В 1917-м был издан программный текст формалистов *Искусство как приём* Шкловского; в 1924-м и 1927-м – соответственно *Литературный факт* и *Литературная эволюция* Юрия Тынянова, тексты, в которых предлагалось применить методологию формалистского подхода к изучению истории литературы. В 1925 году, подводя итоги десятилетней истории ОПОЯЗа, Борис Эйхенбаум, автор блестящего текста *Как сделана "Шинель" Гоголя*, написал работу под названием *Теория "формального метода"* (впервые опубликована на украинском языке в журнале *Червоний шлях* (1926, 7/8, 182–207)) [Эйхенбаум 1927, 116–148]. Притесняемый большевистской властью уже с середины 1920-х – властью, воспринимающей искусство сквозь призму идеологии «классовой борьбы», а не под формалистским углом зрения «как сделано», – этот теоретический авангард был обречён. В 1930-м Шкловский был вынужден опубликовать статью под названием *Памятник научной ошибке* и признать поражение формализма. Роман Якобсон, уехавший в Прагу ещё в начале 1920-х, примкнул к Пражскому лингвистическому кружку и продолжил дело русского формализма в Европе. В письме к уехавшему Якобсону Шкловский напишет:

> «Мы пережили многое. Мы смогли отдать своего ребёнка чужим, чтобы его не разрубили… Теперь мы знаем, как сделана жизнь, и как сделан Дон Кихот, и как сделан автомобиль, и почём фунт лиха» [Шкловский 1990, 146].

Уже за пределами СССР интерес к звуковой стороне языка привёл Якобсона к созданию *фонологии*, предметом которой являются дифференциальные признаки звуков, из которых состоят фонемы. Он установил *двенадцать* бинарных акустических признаков, составляющих фонологические оппозиции, которые, по его утверждению, являются языковыми универсалиями, лежащими в основе *любого* языка.

Иными словами, основная тенденция в фонологии Якобсона заключалась в том, чтобы *найти в разнообразии структурное единство*, свести всё многообразие живых языков к единой модели – то есть предложить такую теоретическую модель, которая была бы действенной для всех языков мира. Это и явилось основой дихотомической, или бинарной, теории в фонологии, и именно этот метод анализа в терминах бинарных оппозиций оказал

впоследствии столь важное влияние на Клода Леви-Стросса: применение бинарной теории в *анализе мифа* положило начало французскому структурализму.

Клод Леви-Стросс (1908–2009) пришёл в антропологию из философии. Увлечённый учением Карла Маркса выпускник *Эколь Нормаль*, он должен был бы стать профессором философии, однако неожиданное двухгодичное путешествие в 1934–1936 годах в Бразилию, где ему предложили место профессора социологии в университете Сан-Пауло, навсегда изменило его научные и жизненные планы: он решает посвятить себя исследованию первобытных народов и ещё очень молодой науке этнологии. А в 1939-м, спасаясь от угрозы уничтожения, исходящей от нацистов, Леви-Стросс принимает приглашение Новой школы социальных исследований в Нью-Йорке и переезжает в Америку.

Нью-Йорк станет основным местом рождения и разработки структурной антропологии. Во время занятий в Новой школе социальных исследований Леви-Стросс встречается с Романом Якобсоном, переехавшим в Нью-Йорк в 1941 году, также спасаясь от опасностей войны. Якобсон преподавал курс структурной фонологии на французском языке. Встреча двух учёных окажется для них очень плодотворной. По совету Якобсона Леви-Стросс начал в 1943 году писать диссертацию, ставшую его основным трудом: *Элементарные структуры родства*. Впоследствии, уже после возвращения во Францию в 1948-м, Леви-Стросс это исследование опубликовал.

Таким образом, исследовательская модель, которая позволила Леви-Строссу осуществить свой собственный переворот в антропологии, зародилась и получила первоначальное развитие в рамках структурной лингвистики (фонологии). Заимствование методов этой сферы знания коренным образом переориентировало ход мысли в социальных науках. В *Структурной антропологии* Леви-Стросс напишет:

> «Оказавшись лицом к лицу с социальными науками, фонология не может не сыграть для них такую же новаторскую роль, как ядерная физика для всего комплекса точных наук» [Levi-Strauss 1958, 39].

Благодаря Якобсону, Леви-Стросс приходит к выводу, что «термины родства являются элементами знакового порядка, как таковые, они получают эту значимость только при условии интеграции в систему» (там же, 40–41). А общий антропологический проект французского антрополога определяется *двумя* основными принципами: (1) «система родства есть особый язык» (там же, 58); (2) «существует формальное соответствие между структурой языка и структурой родства» (там же, 71). Таким образом, лингви-

стика возвышается Леви-Строссом до ранга ведущей науки, задающей саму модель исследования. Именно она позволяет антропологии основываться на культурном и социальном, то есть оторваться от физической антропологии прошлого. И именно благодаря Роману Якобсону эту стратегическую роль лингвистики Леви-Стросс осознаёт рано, почти сразу.

Встреча Якобсона и Леви-Стросса ознаменовалась также и совместной публикацией – беспрецедентное соавторство антрополога и лингвиста проявилось в исследовании, посвящённом сонету «Кошки» Бодлера [*Структурализм "за" и "против"* 1975, 231–255]. Совместная публикация, положившая начало применению структурализма в литературоведении, явилась точкой встречи французской и русской традиций. В предисловии к статье Леви-Стросс снова обращает внимание читателя на подобия поэтических структур – предмета исследований литературоведов – и структур мифа – предмета исследований этнолога:

> «В поэтическом произведении лингвист обнаруживает структуры, сходство которых со структурами, выявляемыми этнологом в результате анализа мифов, поразительно. Со своей стороны этнолог не может не признать, что мифы – это не только некоторые концептуальные упорядоченности; это также и произведения искусства, которые вызывают у слушателей ... глубокие эстетические эмоции» (там же, 232).

Иными словами, уже с первых страниц статьи очевидна установка авторов на *структурное единство* поэтического произведения (сонета) и мифа.

Итак, научной сферой, из которой вышел структурализм, постепенно завоёвывая различные гуманитарные и социальные науки, была наука о языке – лингвистика. В сфере истории, политической мысли и психоанализа ещё *трое* выдающихся французских мыслителей – Мишель Фуко, Луи Альтюссер и Жак Лакан – входят в так называемую «большую четвёрку» французского структурализма, а среди теоретиков-структуралистов, оказавших наибольшее влияние на литературоведческую область, стоит упомянуть Ролана Барта, Цветана Тодорова и Юлию Кристеву – все они в определённый момент своей научной карьеры обращались к (пост)структуралистской манере мышления и методологии.

Как и в случае Леви-Стросса и Якобсона, в большой степени французский структурализм и постструктурализм в литературоведческих исследованиях 1950–1970-х годов продолжали интеллектуальный диалог с русскими формалистами (в частности с ОПОЯЗом) и с М. Бахтиным.

Цветан Тодоров, теоретик литературы и эссеист болгарского происхождения, приехавший во Францию в 1965-м году вследствие конфликта с коммунистическим режимом Болгарии, начал свою карьеру с перевода тек-

стов русских формалистов на французский язык [Todorov 1965]. Его работа *Теория литературы: тексты русских формалистов* полноценно ввела в научный горизонт современной Франции идеи В. Шкловского, Ю. Тынянова, Б. Эйхенбаума и Р. Якобсона. Несколько позднее Тодоров посвятил книгу анализу идей Михаила Бахтина [Todorov 1981].

В той мере, в которой французский структурализм в лице Тодорова развивал идеи русского формализма, французский постструктурализм, и в частности Юлия Кристева, оказался чувствителен к теориям современника ОПОЯЗа – Михаила Бахтина. Михаил Бахтин, который был всего на год старше Романа Якобсона, пришёл к изучению литературы через философию. В 1914–1918 он общался с Василием Розановым, Николаем Бердяевым, Николаем Лосским – русскими философами, которым удалось эмигрировать в Европу на «корабле философов» в 1922 году. Как и формалистам, Бахтину не было места в советской действительности: за год до выхода в свет его первой книги – *Проблемы творчества Достоевского* (1929), в которой он развивал идею «полифонического романа» и диалога, – его арестовали и отправили в пятилетнюю ссылку за «контрреволюционную деятельность», а после ссылки запретили проживать в больших городах и столицах СССР. Уехав из столицы тридцатитрёхлетним, Бахтин вернулся в Москву в возрасте семидесяти двух лет.

Репрессии советской власти не смогли помешать Бахтину продолжить свой диалог если не с советской аудиторией 1920-х, то с европейской аудиторией 1960-х годов. Как в своё время иронизировал его оппонент Михаил Гаспаров в известной статье *М.М. Бахтин в русской культуре XX века*, Бахтин писал для одного времени, а был услышан другим [Гаспаров 2002].

Во Франции Бахтина услышали во многом благодаря Юлии Кристевой, которая, как и её соотечественник Тодоров, приехала во Францию в 1960-х годах и сразу посвятила русскому мыслителю несколько статей [Kristeva 1967, 1969, 1970]. Во времена французского расцвета структурализма и теорий смерти субъекта Бахтин оказался актуален. Симптоматично, например, что в одном только 1970 году во франкоязычном мире появилось сразу *два* перевода книги Бахтина о Достоевском, предисловие к одному из них написала Кристева, очень быстро получившая репутацию человека, «открывшего» Бахтина для французов. Однако она не только представляла понятия русского мыслителя, но и, разрабатывая их в постструктуралистском ключе, актуализировала в работах Бахтина именно те идеи, которые близки постструктурализму. Кристева, например, считала, что методология Бахтина построена «на руинах формалистической поэтики» (отсюда и название её предисловия к переводу *Поэтики Достоевского* – «Поэтика в руинах»), при этом она трактовала пресловутый «диалогизм» исключительно как «интертекстуальность» в том понимании, что текст есть мозаика цитат, всякий текст

впитывает и преобразует другие. Можно сказать, что Кристева полностью «текстуализировала» диалог Бахтина, игнорируя концептуальную ассоциацию с понятием «голоса», присутствующую у Бахтина. Благодаря Кристевой диалогизм стал синонимом интертекстуальности как теории производства текстов и очень быстро превратился в один из интеллектуальных лозунгов постструктурализма. Позднее интертекстуальность в виде своих многочисленных дериватов (таких как паратекст, метатекст, архитекст и гипертекст в работах Ж. Женетта) будет иметь долгую жизнь в исследовательском аппарате литературоведения.

3.2. Французский структурализм и постструктурализм в литературоведении и их рецепция в Украине

Какой же была рецепция структуралистских и постструктуралистских идей в Украине? В украинском контексте 1900-х и 2000-х, в который постепенно возвращались результаты диалога формалистов и Бахтина с французскими исследователями, многое из структуралистского и постструктуралистского наследия было плодотворно использовано.

В сфере литературоведения французский структурализм и постструктурализм были восприняты как яркий период расцвета теории литературы, в результате чего под угрозой оказались практически все когда-то очевидные вещи: автор («смерть автора» у Ролана Барта и «функция автора» у Мишеля Фуко), литературное произведение («от произведения к тексту» Барта), интерсубъективность и диалог (ставший исключительно «интертекстуальностью» у Кристевой и Женетта), реальность (литература стала «автореферентной»). Теория литературы не только поставила под вопрос литературную критику (как слишком субъективную) и историю литературы (как сферу знаний, слишком сосредоточенную на исторических «контекстах», тогда как, согласно аргументам теории, литературный текст должен интересовать именно как победа над этим историческим «контекстом») – теория превратилась в антитезу «здравого смысла» [Компаньон 2001], в школу иронии и релятивизма.

Структурализм и постструктурализм, «открытые» в Украине в 1990-х и 2000-х, имели весомый интеллектуальный резонанс, находя своё прикладное применение в современных украинских исследованиях. В первую очередь слудет отметить серию периодических изданий Института литературы имени Тараса Шевченко НАН Украины: *Літературознавчі обрії* (издаётся с 2000 года), *Слово і час* (научно-теоретический журнал академического литературоведения, издаётся с 1950-х годов). В редколлегию журнала *Літературознавчі обрії* входят известные в Украине литературоведы Мыкола Сулима, Тамара Гундорова, Мыкола Жулынський, Дмытро Налы-

вайко и др. Журналы дают представление о научной жизни и актуальных дискуссиях в среде традиционного академического литературоведения, на их страницах достаточно часто можно встретить структуралистские либо постструктуралистские термины или понятия.

Концепция интертекстуальности, разработанная Юлией Кристевой, часто становится методологической основой для современных украинских исследований, результаты которых публикуются в журнале *Літературознавчі обрії* [Река 2010; Рущак 2010; Малышевская 2010]. Напр. Дарина Река в статье *Интертекстуальные и интерсемиотические коды Веславы Шимборской* опирается на понятие «интертекстуальность» для описания «игры с текстами культуры» у всемирно известной польской поэтессы, лауреата Нобелевской премии 1996 года. Автор прослеживает присутствие интертекстуальности на разных уровнях: парафраз, реминисценция, цитаты и даже коллажи – и приходит к выводу, что «большинство текстов поэтессы строятся из целого ряда явных и скрытых цитат, любой её текст является продуктом впитывания и трансформации какого-то другого текста...» [Река 2010, 137].

Ольга Рущак в статье *Виды и функции интертекста в романе М. Юрсенар "Философский камень"* не только изучает интертекстуальность в романе французской писательницы, но и прослеживает адаптацию этого термина в украинском литературоведении [Корабльова 2010; Будний 2008]. В украинской интерпретации интертекстуальность осмысливается как «безграничность исследовательского поиска» [Корабльова 2010, 8], способного находить в каждом авторском слове цитату, реминисценцию из другого текста или аллюзию на него. С такой точки зрения Юрсенар, «мастерски соединяя присвоенные и свои идеи, не просто цитирует других авторов, а делает цитаты интегрированными частями текста, обогащая семантику текста отголосками других тестов, стилей и жанров» [Рущак 2010, 183].

Последним примером рецепции идей Кристевой может послужить статья Ирины Малышевской *Интертекстульный диалог: Айрис Мердок "Под сетью" и Жан-Поль Сартр "Тошнота"* [Малишівська 2000, 240–243]. Анализируя два текста с целью понять, в какой степени роман Мердок является стилизованным наследованием романа Сартра, автор последовательно придерживается понимания «интертекстуальности» согласно Кристевой и замечает, что художественный язык «поддаётся как минимум двойному прочтению» (там же, 240). Любопытно, что на этом автор не останавливается: привлекая идеи позднего Барта, переосмысленные украинским исследователем Будным, Малышевская постулирует, что интертекстуальность нельзя сводить только лишь к проблеме истоков и влияний, «потому что она является более общим полем анонимных формул, несознательных или автоматических цитат без кавычек, происхождение которых редко можно

определить» (там же). Таким образом, прочтение текста уже не движется стремлением понимания интенции автора, а, наоборот, располагает к плюралистической интерпретации.

Примером внедрения в украинский контекст постструктуралистского тезиса о «смерти автора» (Барт) и «функции автора» (Фуко) может послужить статья Анны Деревецкой *Категория автора и читателя в свете художественной коммуникации на материале романа Ю. Андруховича "Двенадцать обручей"* [Деревецька 2010, 70–74]. Необходимость применять поструктуралистские идеи в исследовании современного украинского автора – имеющего репутацию одного из самых ярких представителей современной украинской литературы – обусловлена тем, что в романе ощущается «недостаток внутреннего текстового арбитра, берущего на себя роль нарратора, способного управлять рассказом и его объединять» (там же, 72). Соответственно, читатель приобретает бо́льшую свободу для интерпретации, а «автор становится частью многогранного кружева, которым является текст» (там же, 74).

Иными словами, в научных публикациях в Украине 1990-х и 2000-х наблюдается инструментализация структуралистских и постструктуралистских понятий в зависимости от конкретного анализируемого текста. Ознакомление со структуралистской и постструктуралистской традициями привлекло внимание к явлениям текстуальности и интертекстуальности, что обусловило внимание не к литературному произведению, а к тексту, мыслимому как безграничное кружево явных и скрытых цитат, аллюзий, отсылок, кодов и смыслов. Не менее важной оказалась проблематизация фигуры автора вплоть до его деконструкции: украинские исследователи получили возможность двигаться не в направлении понимания и объяснения литературного текста согласно авторскому замыслу, а в направлении его множественной интерпретации.

Структурализму и постструктурализму удалось, как нам представляется, стать одним из весомых методологических подходов в литературоведческих академических исследованиях. Однако было бы преувеличением считать, что структурализм и постструктурализм стали новой «идеологией» украинского гуманитарного познания. Причина, как нам представляется, кроется, с одной стороны, в том, что эпоха расцвета и престижа французской теории завершилась. Это поняли и сами французы: поздний Барт оставляет структуралистскую научность, увлекается японской поэзией и мечтает написать роман, Цветан Тодоров пишет книги о моральных вопросах эпохи, Жерар Женетт от технических вопросов нарратологии возвращается к проблематике ценности произведения искусства. Тем временем литературная «теория» во Франции институционализируется, теряет свой новаторский авангардный характер, превращается в университетскую доксу.

С другой стороны, (пост)структурализм как мышление оказался неспособным дать ответы на очень важные вопросы, волновавшие украинскую гуманитаристику. Структуралистский тезис об исчезновении субъекта оказался в конкуренции с исследованиями, направленными на поиски *идентичности* или акцентирующими именно субъективность. Внеперсональные исторические структуры, исследуемые Леви-Строссом или Фуко, не могли дать необходимого украинской мысли акцента на роль личности в истории, а вездесущая «интертекстуальность» – нужного акцента на инстанцию автора. В конце концов, структуралистское стремление видеть *единство в разном*, как и постструктуралистское желание всё видеть сквозь призму мозаики цитат и бесконечных аллюзий, не могли не оказаться диссонирующими со стремлением к осмыслению *уникальности и неповторимости*, закономерно возникшем в украинском контексте в 1990-е годы.

Важный исторический эпизод, иллюстрирующий украинское «сопротивление структурализму» как стилю мышления, видящему в многообразии единство структур, состоялся ещё в середине 1950-х годов. Речь идёт об уже упоминавшейся встрече Романа Якобсона с Юрием Шевелёвым, известным украинским филологом, эмигрировавшим в Европу во время Второй мировой войны. Их отношения, зеркально противоположные тому теоретическому импульсу, который возник благодаря встрече Якобсона и Леви-Стросса, интересны по двум причинам. *Во-первых*, они позволяют понять, почему структурализм как мышление, всегда движущееся от «разного», различного и многообразного ко «всеобщему» и объединяющему (структуре), не прижился в украинской мысли в эмиграции. *Во-вторых*, основные вехи этого конфликта были освещены на страницах украинской периодики именно в интересующий нас период после 1991 года, обозначив тем самым контуры рецепции структурализма в украинской гуманитаристике.

3.3. Структурализм как «русская наука»? Роман Якобсон и Юрий Шевелёв на страницах украинских журналов

Текст воспоминаний Юрия Шевелёва под названием *Мої зустрічі з Романом Якобсоном* (*Мои встречи с Романом Якобсоном*) был написан в 1988 и опубликован в журнале *Сучасність* в 1994 году [Шевельов 1994, 93–128]. В 2010 году обширная статья американского коллеги Шевелёва и Якобсона Гораса Грея Ланта под названием *З приводу спогадів Шевельова* (*По поводу воспоминаний Шевелёва*) появилась в журнале *Критика* [Лант 2010, 43–46].

Оба журнала – *Сучасність* и *Критика* – являются важными площадками гуманитарной мысли в независимой Украине. У журнала *Сучасність* непростая история: изначально эмигрантское издание вернулось в независимую Украину, сохраняя ориентацию на возрождение национальной идеи

в Украине. Основанный в 1961 году в Мюнхене, в течение *трёх* десятилетий журнал выходил в Германии, потом – в США, а с 1992 года начал печататься в независимой Украине. Главными редакторами журнала в разное время были И. Кошеливец (1961–1966 и 1976–1977), В. Бургард (1967–1970), Б. Кравцив (1970–1975), М. Скорупська (1978) и Ю. Шевелёв (1978–1981). Журнал имел внепартийный характер, в нём печатали статьи деятелей культуры, науки, общественной и политической жизни с разными мировоззрениями, среди которых Э. Андиевська, М. Андриенко-Нечитайло, В. Барка, Б. Бойчук, В. Голубничий, Олекса Изарский, О. Прицак, Б. Рубчак, Ю. Тарнавский, У. Самчук, С. Процюк, Р. Шпорлюк и многие другие. В своё время журнал много внимания уделял вопросам диссидентского движения в Украине и издавал произведения его деятелей И. Дзюбы, И. Калинца, Л. Лукьяненко, Е. Сверстюка, И. Светличного, В. Стуса, В. Черновола. Публикация воспоминаний Юрия Шевелёва на страницах журнала *Сучасність* в 1994 году стала важным событием, позволившим определить отношения русской и украинской мысли в эмиграции, а также обозначить контуры рецепции структурализма в украиноцентричной интеллектуальной среде независимой Украины.

В свою очередь журнал *Критика*, опубликовавший заметки свидетеля и очевидца конфликта между Якобсоном и Шевелёвом, американского слависта Гораса Грея Ланта, – основанное ещё в 1997 году украинское ежемесячное междисциплинарное издание аналитической эссеистики, публицистики и рецензий. Журнал издаётся в Киеве, он был создан группой украинских интеллектуалов по инициативе Григория Грабовича, литературоведа и историка культуры, профессора Гарвардского университета. В первый состав редколлегии вошли критик и публицист Мыкола Рябчук, литературовед Соломия Павлычко, культуролог Вадим Скуратовский, историк Ярослав Грицак и другие. Ответственным редактором журнала многие годы был киевский критик Андрей Мокроусов. Публикация мнения Ланта по вопросу отношений Якобсона и Шевелёва свидетельствует о негаснущем интересе украинского интеллектуального сообщества к данному вопросу, а также является попыткой если не «реабилитировать» Якобсона в глазах украинской публики, то, по крайней мере, поставить под сомнение категоричность некоторых выводов Шевелёва.

Юрий Шевелёв – ровесник Леви-Стросса. Как и французский антрополог, он родился в 1908 году в семье этнических немцев (настоящая фамилия отца – Шнайдер); в 1930-х учился и работал в Харьковском университете, защитил диссертацию под руководством известного украинского слависта Леонида Булаховского в 1939 году, в 1941–1943 возглавлял кафедру украинской филологии Харьковского университета. В довоенные годы среди его студентов был известный в будущем украинский писатель Олесь Гончар. В разгар войны, в 1943 году, Шевелёв уехал из Харькова в Киев, потом

во Львов, где сотрудничал с журналом *Наши дни*, написал в этот период книгу *Вклад Галичины в формирование украинского литературного языка*. В 1944-м переехал в Германию, где в послевоенные годы, с 1946 по 1949, занимал должность доцента славянской филологии в Украинском свободном университете и защитил докторскую диссертацию. По приглашению известного немецкого слависта Макса Фасмера, с 1950 по 1952 годы преподавал в Лундском университете в Швеции, затем эмигрировал в США.

Иными словами, Шевелёв покидал Советский Союз через Европу в Америку по маршруту, схожему с маршрутом Якобсона, но двадцать лет спустя и уже совсем по другим причинам. Сорокалетний учёный, автор нескольких фундаментальных работ, посвящённых украинскому языкознанию, среди которых *Очерк современного украинского литературного языка*, Шевелёв приехал в США в 1952-м и преподавал в Гарварде до 1954 года на должности лектора русского языка. Двухлетнее сотрудничество с Якобсоном в Гарварде закончится разрывом, многолетней враждой и непониманием. Как нам представляется, это непонимание и антипатия были не только личными – в воспоминаниях Шевелёв описывает своё первое впечатление о Якобсоне как о «страшном человеке», «Квазимодо», – они интересны в первую очередь тем, что хорошо иллюстрируют, почему структуралистское мышление не могло быть органически воспринято украинской гуманитарной традицией в эмиграции и во времена независимости.

Шевелёв воспринял Якобсона как «императора славистики» в США [Шевельов 1994, 100]. Первым предвестником будущей войны между Якобсоном и его когда-то восхищённым младшим коллегой (Шевелёв признаёт, что до знакомства с Якобсоном он питал к нему глубокое уважение) явилась история публикации исследования Шевелёва о происхождении белорусского языка – исследования, написанного украинским лингвистом ещё в Европе, которое он привёз с собой в США. Якобсон хотел опубликовать это исследование и предоставил Шевелёву переводчика.

Однако суть исследования Шевелёва заключалась в том, что восточнославянские племена раннего периода говорили не на полностью изоморфном языке, а на диалектах, которые можно сгруппировать в *четыре* большие группы. Именно это положение Шевелёва подверглось жёсткой критике Якобсона ещё на этапе подготовки рукописи к публикации – оно слишком сильно отличалось от принятой в русской традиции идеи о существовании некоего единого «правосточнославянского», или «прарусского», языка. Шевелёв пишет:

> «Во всей своей научной деятельности Якобсон искал “общий знаменатель”, по его собственному любимому выражению, в то время как пафосом моей деятельности было превознесение индивидуального» [Шевельов 1994, 101].

Тогда Шевелёв не стал править рукопись согласно замечаниям Якобсона, а просто отдал её конкуренту Андре Мартин*е* из Колумбийского университета в Нью-Йорке: книга была опубликована очень быстро, а вскоре и сам Шевелёв перебрался преподавать в Колумбийский университет.

Немаловажно, что «общий знаменатель» в структурализме Якобсона имел и политическо-конъюнктурную составляющую, и недавние публикации это подтверждают [Автономова 2009, 43–59]. Например, в 1929 году, то есть ещё в пражский период, Якобсон опубликовал статью *О современных перспективах русской славистики* на немецком языке в одном из программных номеров журнала *Slawische Rundschau* (*Славянское обозрение*), издававшегося в период с 1929 до 1940 в Берлине. Русский перевод статьи вышел в 1999 году [*Роман Якобсон: тексты, документы, исследования* 1999, 38–44]. Статья претендует на обоснование «структурализма» (первое употребление термина у Якобсона), при этом и на обоснование славистики и одновременно на обоснование того, что Якобсон называет «русской идеологической традицией». Иными словами, в статье Якобсона очерчивается фундамент структуралистских идей и вместе с тем предлагается концепция «русской науки» как среды возникновения этих идей: вопросы теоретические и политические таким образом перекрещиваются.

> «Бросается в глаза и другая характерная черта русистики, – пишет Якобсон, – Россия рассматривается как некое *структурированное целое.* Конечно, любая из провинций стремилась замкнуться в пределах собственной территории, однако в российской научной мысли преобладало стремление охватить *единым взглядом* весь русский мир, а его отдельные временн*ы*е и пространственные проявления рассматривать только *с точки зрения целого* [курсив мой – *Т. О.*]» (там же, 23).

Экспансивность и имперская природа «русской идеи» здесь становятся фундаментом для экспансии структурализма: позиция, с которой Якобсон исследует состояние славистики в конце 1920-х, тесно связана с некой подразумеваемой программой культурной экспансии России. Поэтому достаточно часто он апеллирует к «славянской культурной солидарности», преувеличивает научное влияние России на Чехословакию (Пражский кружок) и даже в работе 1923 года о чешском стихе в сопоставлении с русским долго медлит, прежде чем признать, что специфика чешского стиха обусловлена влиянием не столько русского, сколько немецкого стиха – хотя это влияние, по отзывам специалистов, совершенно очевидно [Автономова 1999, 50].

Скорее всего Шевелёв не читал статью Якобсона 1929 года об обоснованиях русской славистики – во всяком случае, он не упоминает её в своих воспоминаниях, да и позиция Якобсона в 1950-е годы несколько изменилась. В

ситуации, когда нужно было организовывать и реорганизовывать кафедры славистики в Гарварде и других университетах США в условиях «железного занавеса», Якобсон стремился показать не «русское единство» славистики, а её нетождественность коммунистической русистике, и пытался убедить научное сообщество в том, что славистика не представляет собой идеологической опасности. В 1954 году, то есть как раз во время пребывания Шевелёва в Гарварде, Якобсон публикует статью под названием *Славизм как тема сравнительных исследований* (*Slavism as a Topic of Comparative Studies*) [Jacobson 1954, 67–90], в которой подчёркивается, что славяне ощущали языковое единство всегда и поэтому для них было характерно подкреплять это языковое единство единством культурным, а по возможности – и политическим. При этом Якобсон подчёркивает роль Запада как творца идеи панславизма и роль западного славянства как проводника этой идеи в жизнь. Славистика, сохраняя свою структуралистскую ориентацию, должна была опираться на западнославянский материал.

Итак, геополитический центр в размышлениях Якобсона переместился, однако мышление «структурного единства» осталось прежним – и именно это не воспринял Юрий Шевелёв. Хотя Якобсон, конечно же, никогда не разделял категоричность позиции евразийца Трубецкого, резко отрицавшего независимый статус украинского языка («украинская культура должна стать индивидуацией культуры общерусской» [Трубецкой 1996, 362–379]), что подчёркивает и публикация статьи Ланта в журнале *Критика* [Лант 2010, 44]. Второй момент расхождения между Шевелёвым и Якобсоном касается дихотомии между структуралистскими по духу поисками «инвариантности», «общего знаменателя» (которые осуществлял Якобсон) и попытками Шевелёва отрицать это.

> «В течение десятилетий грамматика русского языка учила, что в русском языке есть глаголы, имеющие две основы: одну – настоящего времени и вторую – инфинитива: пиш-у, пис-ать. Якобсон предложил идею одноосновности русского глагола. Для многих глаголов эта универсальная основа была абстрактной, не проявляющейся ни в одной конкретной форме. С помощью серии трансформаций со сложными правилами из этой идеальной формы выводились все формы глагола. Это было объявлено гениальным открытием, и последователи моды применяли это изобретение к одному за другим всем славянским языкам. Написана дюжина диссертаций, присуждена дюжина научных степеней. А глагольных основ всё равно осталось две...» [Шевельов 1994, 98–99].

Стремление Якобсона выйти за границы своей дисциплины, его умение видеть единство в разнообразии также вызывают сарказм Шевелёва, который пишет в воспоминаниях: «В течение всей своей американской жизни он

“присоединялся” – к атомным физикам, к новым акустикам, к афазиологам, к открывателям византийской музыки, к философии Чарльза Пирса, к теории коммуникации...» (там же, 99). Иными словами, стремление Якобсона видеть единство в разнообразии и экспансивный характер его теории, которые оказали влияние на Леви-Стросса в 1940-х годах, у Шевелёва вызывают скорее раздражение и протест.

Конфликт Якобсона и Шевелёва важен не столько своими деталями – некоторые эпизоды или особенно категоричные интерпретации украинского учёного были оправданно оспорены его коллегой по Гарварду Лантом [Лант 2010, 43–46], – сколько как пример противостояния мышления, стремящегося видеть единство структуры в разнообразии феноменов (Якобсон), и мышления, стремящегося сохранить ценность разнообразного, индивидуального, особенного (Шевелёв). Ввиду того что в независимой Украине Шевелёв обрёл признание и уважение гуманитарного сообщества, что подтверждают не только многочисленные переиздания его научных и эссеистических работ, общее количество которых достигает восьмиста позиций, но и публикации его воспоминаний [Шевельов 2001] и писем [Забужко, Шевельов 2011], отношения с Якобсоном и структурализмом не могли не сыграть роль ценностного ориентира для современной украинской гуманитарной мысли.

***

Итак, в украинской рецепции структурализм как мышление является теорией экспансивной и центростремительной, нацеленной завоевать, «колонизировать», охватить единой концептуальной перспективой смежные сферы гуманитарных и социальных наук. Зародившись в сфере лингвистики, такое мышление имеет целью создавать модели, приводить к «общему знаменателю», находить «структурное единство» в многообразии – во всех сферах человеческой деятельности, где можно найти язык. Политический смысл структурализма авторитарен – именно поэтому, как нам представляется, столь инстинктивно неоднозначной была его рецепция украинской мыслью, постоянно ищущей самоопределения, самоутверждения, уважения к периферии, к уникальному, непохожему, индивидуальному.

Постструктурализм также экспансивен, но, в отличие от структурализма, он центробежен: согласно постструктурализму, центр может быть где угодно, а игра знаков и круг интерпретаций бесконечны. Поструктурализм, конечно же, не авторитарен, но анархичен: в постструктурализме есть идея «обочины», уважение к маргинальности, реабилитация репрессированного и разрушение иерархии. Поэтому постструктурализм оказался более симпатичен украинской гуманитарной мысли и чаще применялся в качестве

методологии. Основным «переворотом» в литературоведении, произошедшим вследствие ознакомления с постструктуралистской традицией, стало перемещение интереса на текст как таковой, на явления текстуальности и интертекстуальности, что обусловило большее внимание не к содержанию текста, а к его форме, вплоть до утверждения «автореферативности» литературного текста вообще. Проблематизация инстанции автора вплоть до его деконструкции дала возможность двигаться в направлении не объяснения литературного текста согласно авторскому замыслу, а его множественной интерпретации.

Вместе с тем постструктурализм оказался неспособен дать ответ на многие актуальные вопросы, волновавшие украинскую гуманитарную науку начиная с 1990-х годов. Тезис об исчезновении субъекта был актуален и интересен в 1960-е и 1970-е, но в 1990-е для украинской гуманитаристики, которая впервые за несколько десятилетий освободилась от «общественного» марксизма, не менее важным был вопрос *идентичности.* Внеперсональные и универсальные структуры не могли дать необходимого украинской мысли акцента на роль личности или группы людей в истории, как «смерть автора» и вездесущая «интертекстуальность» – нужного акцента на автора, слишком долго понимаемого как носитель «классового сознания».

В конце концов оказалось, что постструктурализм точно так же *растворяет уникальность*, как и структурализм: растворяет автора в языке, произведение – в тексте, культурные влияния и заимствования – в бесконечной внеисторической интертекстуальности. В постструктуралистской оптике, как и в структуралистской, невозможно увидеть автора, личность, произведение искусства, диалог или историю как целостности. Постструктуралистские идеи, которые могли бы стать в Украине выражением борьбы против «авторитарности» внеличностных моделей структурализма и реабилитацией уникального, в итоге привели к ещё одному растворению субъекта, художественного произведения, истории и реальности.

Литература

Автономова Н.С. (2009) *Открытая структура: Якобсон – Бахтин – Лотман – Гаспаров*. Москва: РОССПЭН.

Будний В., Ільницький М. (2008) *Порівняльне літературознавство*. Київ: Києво-Могилянська академія.

Гаспаров М.Л. (2002) М.М. Бахтин в русской культуре XX века. В: *М.М. Бахтин: pro et contra. Творчество и наследие М. Бахтина в контексте мировой культуры*. Санкт-Петербург: РХГИ, т. 2: 494–496.

Деревецька А. (2010) Категорія автора і читача у світлі художньої комунікації на матеріалі роману *Дванадцять обручів* Юрія Андруховича, *Літературознавчі*

обрії. Праці молодих учених. Вип. 17. Київ: Інститут літератури ім. Т.Г. Шевченка НАН України, 70–74.

Забужко О., Шевельов Ю. (2011) *Вибране листування на тлі доби: 1992–2002*. Київ: Факт.

Компаньон А. (2001) *Демон теории. Литература и здравый смысл*. Москва: Изд-во Сабашниковых.

Корабльова Н.В. (2000) *Інтертекстуальність літературного твору:* автореф. дис. канд. наук. Ступея кандидата філол. наук. Львів.

Лант Г.Г. (2010) З приводу спогадів Шевельова, *Критика*, лист.-груд., 43–46.

Малишівська І. (2010) Інтертекстуальний діалог: Айріс Мердок *Під сіткою* та Жан-Поль Сартр *Нудота*, *Літературознавчі обрії. Праці молодих учених*. Вип. 16. Київ: Інститут літератури ім. Т.Г. Шевченка НАН України, 240–244.

Река Д. (2010) Інтертекстуальні та інтерсеміотичні коди Віслави Шимборської, *Літературознавчі обрії. Праці молодих учених*. Вип. 16. Київ: Інститут літератури ім. Т.Г. Шевченка НАН України, 131–138.

Роман Якобсон: тексты, документы, исследования. Москва: РГГУ, 1999.

Рущак О. (2010) Види та функції інтертексту у романі М. Юрсенар *Філософський камінь*, *Літературознавчі обрії. Праці молодих учених*. Вип. 16. Київ: Інститут літератури ім. Т.Г. Шевченка НАН України, 181–186.

Структурализм "за" и "против" (1975). Москва: Прогресс.

Тодоров Ц. (2006) *Поняття літератури та інші есе*. Київ: Києво-Могилянська академія.

Трубецкой Н.С. (1996) К украинской проблеме. В: Трубецкой Н.С. *История. Культура. Язык*. Москва: Прогресс, 362–379.

Тынянов Ю.Н. (1977) *Поэтика. История литературы. Кино*. Москва: Наука.

Фуко М. (1996) Что такое автор? В: Фуко М. *Воля к истине*. Москва: Касталь, 7–46.

Фуко М. (1997) *Історія сексуальності*. Т. 1: *Жага пізнання*. Харків: ОКО.

Фуко М. (1998) *Наглядати і карати*. Київ: Основи.

Фуко М. (1999) *Історія сексуальності*. Т. 2: І*нструмент насолоди*. Харків: ОКО.

Фуко М. (2000) *Історія сексуальності*. Т. 3: *Плекання себе*. Харків: ОКО.

Фуко М. (2003) *Археологія знання*. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи».

Шевельов Ю. (1994) Мої зустрічі з Романом Якобсоном, *Сучасність*, 12: 93–128.

Шевельов Ю. (2001) *"Я, мені, мене… (і довкруги)". Спогади*. У двох томах. Харків: Вид-во часопису «Березіль»; Нью-Йорк: Вид-во М. П. Коць.

Шкловский В.Б. (1990) *Гамбургский счёт*. Москва: Советский писатель.

Эйхенбаум Б.М. (1927) *Литература: Теория. Критика. Полемика*. Ленинград: Прибой.

Jaccard J.-Ph. (2005) Du futurisme au formalisme. Chklovski en 1913: La résurrection du mot, *Europe*, 911: 31–48.

Jacobson R. (1954) Slavism as a Topic of Comparative Studies, *Review of Politics*, XVI: 65–85.

Kristeva J. (1967) Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman, *Critique*, XXIII, 239: 438–465.

Kristeva J. (1969) Le mot, le dialogue et le roman. In: Kristeva J. *Séméiotike: recherches pour une sémanalyse.* Paris: Seuil, 82–112.

Kristeva J. (1970) Une poétique ruinée. Présentation. In: Bakhtine M. *La poétique de Dostoievski*. Paris: Seuil, 5–27.
Levi-Strauss C. (1958) *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
Todorov Tz. (1965) *Théorie de la littérature, textes des formalistes russes*. Paris: Seuil.
Todorov Tz. (1981) *Mikhanl Bakhtine, le principe dialogique*. Paris: Seuil.

РАЗДЕЛ II. МЕТОДОЛОГИЯ КАК ФИЛОСОФИЯ

ГЛАВА 4. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК ФИЛОСОФИЯ

Вадим Менжулин

4.1. Могилянское философское сообщество: политика знания и принципы её реконструкции

История кафедры философии и религиоведения Национального университета «Киево-Могилянская академия» (далее – **НаУКМА**) начинается в 1992 году – одновременно с воссозданием университета на территории старой Киево-Могилянской академии (далее – **КМА**), действовавшей с начала XVII века и вплоть до 1817 года (после чего на её месте была открыта Киевская духовная академия, действовавшая до 1918 года, далее – **КДА**). Основными источниками для нашего анализа будут статьи преподавателей и аспирантов кафедры, опубликованные в профильных томах и выпусках общеуниверситетских научных журналов *Научные записки. Философия и религиоведение* (выходит с 1996 года раз в год[28], далее – **НЗ**) и *Магистериум. Историко-философские студии* (выходит с 1999 года раз в два года, далее – **МГ**).[29] Естественно, в рамках данной главы нам не удастся детально проанализировать все статьи, опубликованные в этих журналах, или даже хотя бы осветить все основные содержащиеся в них сюжеты и подходы. Наше исследование, напоминающее по своему жанру историко-философскую панораму, несмотря на всю временн*у*ю и географическую узость выбранного предмета (как правило,

[28] За исключением 1997 и 1998 годов, когда журнал не выходил.

[29] Со всеми выпусками журналов можно ознакомиться в онлайн-режиме: http://www.ukma.kiev.ua/ua/nauka/pratsi_vidan/nz/index.php?option=com_content&task=category&sectionid=7&id=46&Itemid=31; http://www.ukma.kiev.ua/ua/nauka/pratsi_vidan/mag/index.php?option=com_content&task=category&sectionid=5&id=18&Itemid=30.

панорамные исследования посвящают философии какого-то региона или исторической длительности), чревато многими характерными для этого жанра недостатками. Перифразируя слова из статьи, посвящённой панорамному исследованию французской философии XIX века, можно сказать, что и в нашем случае, даже если очень постараться сохранять максимальную непредубежденность, всё равно будет иметь место лишь «определённое прочтение и избирательное видение того, чем в реальном историческом существовании» является философия на страницах могилянских философских журналов «во всём разнообразии её идейных и концептуальных проявлений, во всей неоднозначности её связей как с ушедшими, так и современными … традициями философствования» [Голіченко 2006, 64]. Речь ведь будет идти о более чем 200 статьях[30], написанных в разные годы представителями разных поколений и академических статусов[31], направлений, вкусов, убеждений[32] и даже институций[33]. Тем не менее отразить или хотя бы наметить определённые объективно существующие тенденции, хочется надеяться, всё же удастся. Такую надежду нам даёт совершенно отчётливое осознание того, что основной тезис ещё одной из статей – о том, что «ответственность мыслителя – "отстранённого наблюдателя" или "активного критика" – должна стать частью рефлексии социальной философии, осознающей свою заангажированность» [Мінаков 2004, 52], – вполне можно и даже нужно распространить на историка философии, в том числе и на автора написанного ниже.

Начать наш обзор, вероятно, можно с самой ранней исходной декларации о намерениях. Как было заявлено во вступительном слове Президента НаУКМА к первому тому НЗ, на кафедру и публикуемый ей журнал возлагалась миссия восстановить идейную преемственность НаУКМА с её исторической предшественницей (КМА) и шире – со всей отечественной философской и культурной традицией, а также создать современную динамично развивающуюся научную школу [Брюховецький 1996]. На тот момент едва ли кто-либо мог справиться с этой миссией лучше, нежели профессор Вилен Горский (1931–2007), который к моменту воссоздания академии уже приобрёл широкую известность как специалист по истории отечественной

30 В этот обзор включены почти все (за редчайшими исключениями) статьи, посвящённые философии. Статьи, написанные религиоведами, мы рассматривали только в тех случаях, когда в них достаточно чётко просматривалась связь с философией.

31 Мы будем анализировать статьи преподавателей кафедры, её докторантов и аспирантов, т. е. как опытных специалистов, так и совсем молодых исследователей.

32 Что в НаУКМА, изначально ориентированной на мировоззренческий плюрализм, совершенно естественно.

33 Помимо преподавателей, входящих в штат кафедры, в *НЗ* и *МГ* время от времени публикуются и представители других подразделений, учебных или исследовательских учреждений, сотрудничающие с НаУКМА на временной основе.

философской мысли, а также теории и методологии историко-философского познания. Именно он стал первым заведующим кафедрой (1992–2000), определившим направление её развития на многие годы вперёд.

4.2. Расширяя потенциалы историко-философского познания: культурологический подход

Попробуем сжато описать основные черты исследовательского профиля В. Горского, сказавшиеся на работе всей кафедры. Прежде всего, это приоритетный интерес именно к *истории* философии.[34] Восстановление полноценного диалога с историей мировой философии было и во многом остаётся жизненно необходимым для всей отечественной философии, долгое время питавшейся из тех довольно скудных и замутнённых источников, которые предлагались официальной марксистско-ленинской историографией. Кроме того, для Горского и продолжателей его дела был и остаётся характерным особый интерес к истории философии на территории современной Украины, т. е. к тому локусу истории философской мысли, изучение которого в советские годы подвергалось жёсткой идеологической фильтрации.[35] Придать истории отечественной философии новое дыхание, освободив её от множества уплощений и откровенных извращений (как доставшихся в наследство от советской историографии, так и начавших плодиться уже после обретения Украиной независимости), было бы невозможно без присущих Горскому знаний и навыков в области методологии историко-философского исследования [Ткачук 2002*а*, 19]. В этом плане одним из важнейших шагов Горского можно признать введение в отечественный научный оборот такого методологически важного понятия, как «философская культура»:

> «Переосмысление истории отечественной философии, осуществлённое через призму понятия “философская культура”, сделало возможным преодоление многочисленных стереотипов как касательно её целостного образа, так и касательно конкретных периодов развития. Трудно переоценить в этом смысле значение многочисленных научных работ Вилена Горского, посвящённых философской культуре эпохи Киевской Руси» [Ткачук 2002, 92].

---

34 В одном из двух журналов, выпускаемых кафедрой, приоритетность этого интереса отражена непосредственно в его названии (*Магистериум. Историко-философские студии*), однако статьи историко-философского характера составляют также львиную долю материалов, публикуемых и в *Научных записках*.

35 О многочисленных идеологических препонах, стоявших во времена СССР на пути изучения истории украинской философской мысли, подробно говорится в статье Горского [Горський 1998], а также, напр., в тексте интервью, данного им одному из коллег по кафедре [Завгородній 2002].

Активное изучение культурологического аспекта истории философии предполагает глубокий интерес к механизмам взаимодействия философии с самыми разными культурными сферами (политикой, наукой, искусством, религией и др.), а также отказ от натуралистически-сциентического, прогрессивно-поступательного схематизма, логицизма и монологизма в пользу плюралистического гуманистического подхода, уделяющего значительное внимание индивидуальному и своеобразному. Именно это позволило Горскому значительно расширить рамки историко-философских исследований и тем самым открыть историкам философии «доступ к философским традициям, которые, по словам Дмитрия Чижевского[36], “не дали синтеза мирового значения”» [Закидальський 2002, 94].

В том, что, развивая культурологический подход, Горский явился продолжателем линии, начертанной ещё киевскими академическими философами XIX – начала XX века (работавшими в КДА и Университете св. Владимира, далее – **УСВ**), мы ещё будем иметь возможность убедиться, анализируя статьи Марины Ткачук [см., напр. Ткачук 2002*а*], возглавившей кафедру в 2007 году (с 2000 по 2007 годы кафедрой руководил Валентин Гусев, который, равно как Горский и Ткачук, является специалистом в области истории философии). Ниже мы также уделим ещё немало внимания тому, как на страницах НЗ и МГ реализуется интерес к истории отечественной философии. Однако сперва есть смысл остановиться на том, как в свете обозначенных приоритетов преподаватели кафедры видят дисциплинарный статус истории философии, как они понимают роль, которую в общефилософском процессе призван играть историк философии.

В специальной статье, посвящённой идентичности истории философии как науки [Горський 2004], Горский обращает внимание на двойственность (имеющуюся как в украинском, так и в русском языке) термина «история философии». Иногда он употребляется для обозначения объективного процесса зарождения, становления и развития философии, а иногда – для обозначения теоретической дисциплины, этот процесс изучающей. Главным актором истории философии в первом значении является самобытный мыслитель – философ в самом прямом смысле слова. Когда же речь заходит об истории философии во втором значении, на авансцене появляется ещё один персонаж – собственно историк или знаток, который, подобно историкам науки, политики, религии или, скажем, искусства, занимается исследованием духовной деятельности определённого типа, а именно – деятельности философской [Горський 2004, 3]. По мнению Горского, довольно распространённая традиция сводить такого рода деятельность к «совокупности книг и статей о прошлом философских теорий» несёт с собой угрозу

[36] Дмитрий Чижевский (1894–1977) – широко признанный авторитет в области изучения истории украинской философии.

«лишения историко-философской науки признаков самостоятельной исторической дисциплины, растворяя её в собственно философии» [Горський 2004, 4]. Ничуть не умаляя роли, играемой историко-философской наукой в собственно философских поисках ответов на «вечные вопросы», основатель могилянской историко-философской школы считает не менее существенной приверженность развиваемой им дисциплины «исторической правде» [Горський 2004, 5]. В тех случаях, когда акцент делается на философско-теоретической, а не исторической и эмпирической составляющей историко-философского исследования, по мнению Горского, утрачивается самобытность и многообразие прошлого, и вместо этого мы получаем довольно однолинейную, презентистски-анахроничную картину, в которой из прошлого берётся лишь то, что кажется имеющим смысл в свете актуальных проблем современности. Вместе с тем, когда имеет место абсолютизация исторической и эмпирической составляющей, история философии, по мнению Горского, стремительно атомизируется [Горський 2004, 5–6]. На самом деле только «соединение исторического и философского начал в науке истории философии порождает то исходное напряжение», которое является движущей силой историко-философского познания [Горський 2004, 5]. Иначе говоря, «лишь диалог (а точнее, полилог) разнообразных классификационных схем, которые выстраивает философская память, позволяет выполнять задания историко-философского познания во всей полноте их разнообразия» [Горський 2004, 7].

Разумеется, поддерживать подобный диалог, постоянно учитывая отмеченную выше дуальность, не просто. Угроза впасть в одну из крайностей особенно велика на ранних стадиях изучения философии. Как показал специальный анализ, проведённый одним из сотрудников кафедры Иваном Лысым, могилянские «студенты интересуются прежде всего парадигмальными изменениями в современном философском мышлении, уже утвердившимися в нынешней западной философской культуре новейшими веяниями» [Лисий 2002, 100]. Однако, как показало то же исследование, выступая против сужения теоретико-философской подготовки, студенты согласились, что «изучение истории философии является ныне оптимальным способом воспитания специалиста-философа», а будущее университетской философии связано с гармонизацией историко-философской и теоретико-философской граней [Лисий 2002, 103]. О том, что между теорией и историей философии нет и не может быть непреодолимых границ и в конечном итоге «теория» философии может быть синтезирована с её «историей», а «философ» – с «историком философии», говорится в статье ещё одного коллеги Горского – Юрия Сватко [Сватко 2012, 25]. Вышесказанное позволяет утверждать, что повышенный интерес могилянских преподавателей к истории философии имеет своей целью отнюдь не отказ от философии в её

современном и теоретическом измерениях, а лишь её углубленное понимание и творческое развитие.

Одним из проявлений отхода преподавателей кафедры от господствовавших в прежние годы презентистски-сциентических, прогрессивно-поступательных и, соответственно, весьма одномерных представлений об историко-философском процессе может служить возрождение интереса к таким некогда практически табуированным составляющим истории мысли, как метафизика и богословие, а также переосмысление их взаимодействия с философией и наукой. Так, анализируя произведения греческих Отцов Церкви, отражающие отношение последних к философии, одна из аспиранток кафедры пришла к выводу, что «взгляд на философию как функционально служебную по отношению к богословию не следует … расценивать как регресс по отношению к предшествующему интеллектуальному развитию человечества» [Кузьминська 2005, 39]. По мнению другого аспиранта, одной из причин длительного и неоправданного игнорирования философско-религиозного наследия кембриджских неоплатоников может считаться тот факт, что их было принято считать опасной помехой на пути развития науки [Колесник 2001]. Как показывается в статье Гусева, опубликованной в самом первом выпуске НЗ, противопоставление метафизики и науки не выдержало проверку временем даже в недрах той самой традиции, которая явилась одним из его главных инициаторов. От взгляда историка не может укрыться как неизбывная изменчивость образов науки и метафизики и типов взаимоотношений между ними, так и тот факт, что «сами же сторонники позитивистской концепции науки, прежде всего это касается представителей постпозитивизма, вынуждены были признать необходимость метафизики в научном познании, неустранимость метафизических понятий из научного мышления» [Гусєв 1996, 24]. В другой статье того же автора раскрываются негативные последствия игнорирования этих уроков истории и упорного следования позитивистскому мифу о несовместимости метафизики (и философии как таковой) и науки:

> «Сегодня физика оказалась в ситуации, похожей на ситуацию начала XVII века. Не имея поддержки со стороны университетской (школьной) философии, она самостоятельно начала создавать собственную метафизику. И тот факт, что сегодня, занимаясь поисками соответствующего философского основания, западная наука всё чаще обращается к мистическим учениям Востока, свидетельствует о том, что западная философия, к сожалению, утратила связь с передовыми научными исследованиями, фактически выпала из научного процесса. Впрочем, чего можно ждать от философии, которая провозгласила современную эпоху постметафизической, заявив, что метафизика ещё раз преодолена, а сама философия не должна быть наукой» [Гусєв 2010, 11].

Вместе с тем не следует думать, что призыв возродить былую близость философии и науки сам может рассматриваться как окончательный вариант решения проблемы. Михаил Минаков, обратившись к попытке «описать ту неуловимую для методического и последовательного разума сферу, которая, вопреки всему, делает жизнь человека богатой и полной», предпринятую таким экстраординарным мыслителем, как Вальтер Беньямин, обнаруживает в философии последнего достойную внимания и развития критику «обеднённого – сциентизированного и эпистемологизированного – опыта» [Мінаков 2006, 18], венчающуюся тезисом о том, что «освобождение опыта от инстанций контроля научного мировоззрения должно произойти в виде спасения, спасительного акта, направленного на высвобождение связи опыта, языка и истории» (там же, 23).

4.3. Конструируя историю национальной философии: цивилизационные и дискурсивные развилки

Возвращаясь к такой магистральной теме исследований могилянских философов, как история отечественной философии, хотелось бы обратить внимание прежде всего на то, что одним из важнейших вопросов, в той или иной форме обсуждающихся многими авторами статей, является вопрос об институционально-дискурсивной непрерывности украинской философской традиции и её вписанности во всемирный философский контекст. Особо наглядно эта проблематика актуализируется в связи с обсуждением наследия, личности и исторической миссии Григория Сковороды (1722–1794) – мыслителя, столь же «неуловимого», как и Беньямин, но при этом являющегося одним из главных героев украинского историко-философского канона, его, можно сказать, альфой и омегой. Развёрнутая критика воззрений этого мыслителя содержится лишь в одной статье, автор которой – представитель украинского зарубежья (Канада), долгое время сотрудничавший с кафедрой, – считает, что Сковорода «не сумел в своей философской системе должным образом выразить и обосновать свою любовь к людям и природе» [Закидальський 1996, 65]. Что же касается местных исследователей, то в их размышлениях о Сковороде превалируют всё же позитивные тона. Например, Юрий Завгородний говорит о существовании духовной и даже мистической связи между личностью Сковороды и КМА [Завгородній 2003]. Его коллега предполагает, что философское наследие Сковороды необычайно актуально ещё и потому, что содержит в себе основания для радикальной критики современной потребительской цивилизации [Капранов 2003]. Ещё один автор утверждает, что Сковорода, опираясь на наследие гигантов античной, средневековой и новоевропейской философии, разработал новую теорию счастья, занимающую уникальное положение во всей западной

философии и более совершенную, нежели представления о счастье, формулировавшиеся многими позднейшими мыслителями, в том числе и таким гигантом философии XX века, как Ж.-П. Сартр [Lashchuk 1996].[37] В ещё более обобщённой форме реактуализация наследия Сковороды осуществлена в статье директора Института философии (что символично, носящего имя Г.С. Сковороды) Национальной академии наук Украины (далее – ИФНАНУ) Мирослава Поповича. Размышляя о том, какое место занимало творчество Сковороды в контексте ведущих течений европейской и украинской культуры XVIII века, академик Попович в конце концов приходит к выводу о его необычайной близости и к такому новейшему культурному феномену, как постмодернизм [Попович 2003, 102]. К мысли о том, что для Сковороды, настойчиво практиковавшего «ускользание» и гордо констатировавшего перед смертью, что мир его ловил, но так и не поймал, тесны любые дисциплинарно-классификационные рамки и куда больше подходит постмодернистское восприятие, отказывающееся от однозначных оценок и допускающее возможность самых неожиданных трансгрессий, подталкивает и статья Дениса Прокопова [Прокопов 2003].

Фигура Сковороды становится эмблематичной и на фоне такого определяющего для всего украинского проекта вопроса, как вопрос о цивилизационной идентичности, артикулируемого и решаемого в тесной связи с выяснением исторического, политического и культурного положения Украины между Россией (и шире – Востоком) и Европой (Западом). Взгляд на Украину как на некое особое звено, находящееся именно *между* Востоком и Западом и обретающее вследствие этого свою неповторимую, наполненную самыми разными компонентами культуру и свою историю, отстаивал во многих своих публикациях Горский, в том числе и в программной статье на эту тему [Горський 1999]. Кроме того, он считал в равной степени мифологическими бытующие в современной украинской культуре представления о Европе (Западе) как абсолютном Зле или, наоборот, идеале Истины, Добра и Красоты [Горський 2000]. Ориентация на равноправный диалог между Востоком и Западом, Украиной и миром заметна и в статьях многих других авторов НЗ и МГ.[38] Вместе с тем в статье, посвящённой непосредственно Ско-

[37] Примеры новаторства и неослабевающей теоретической актуальности идей украинских мыслителей авторы НЗ и МГ находят не только в творчестве Сковороды. Так, в статье, посвящённой значению наследия А.О. Потебни (1835–1891), показывается его органическая вписанность в контекст теоретической мысли конца XX века [Левчук-Керечук 1996].

[38] Напр. в статье, посвящённой значению «Увещевательных глав Дьякона Агапита Императору Юстиниану», написанных в Византии ещё в VI веке, делается акцент на том, что это текст, «которому было суждено сыграть незаурядную роль в развитии и становлении политической философии всей Восточной и Западной Европы» [Киричок 2006, 39], а также на том, что взявшийся их переводить основатель КМА Петр

вороде (как специфически украинскому интеллигенту), Горский склоняется к мысли, что из двух очень непохожих типов интеллигенции – западноевропейского (индивидуалистического) и российского (коллективистского) – украинскому мыслителю был несомненно ближе первый тип, то есть западный [Горський 1996, 68]. В том же томе НЗ известный североамериканский украинист Иван Физер, обсуждая, казалось бы, такой чисто историко-философский вопрос, как сходство между Сковородой и Сократом, находит в нём и геополитический аспект. Отмечая, что такое сравнение можно найти как у российских, так и украинских исследователей, Физер акцентирует внимание на том, что при этом первыми и вторыми движут очень несхожие мотивы:

> «Российские исследователи, исходя из принципов имперской историографии, сравнивали Сковороду, первого светского философа в российской империи, с самым выдающимся философом античного мира, их имперская идеология требовала существования собственного, не позаимствованного с Запада, философского учения. Чтобы доказать близость Сковороды и Сократа, они даже пошли на [изготовление] фальшивки. Будто бы было найдено неизвестное сочинение Сковороды, в котором он сам изъявил желание быть российским Сократом» [Фізер 1996, 49].

Формула же «Сковорода – украинский Сократ», по мнению Физера, таких негативных коннотаций лишена начисто, ибо украинские исследователи не склонны к таким грубым отождествлениям и вспоминают о Сократе в связи с такими совсем не имперскими чертами Сковороды, как «путешествующий и монашеский стиль жизни, его углублённость в этические нормы поведения, его диалогическая форма философских раздумий» [Фізер 1996, 49]. Развёрнутая, насыщенная большим количеством теоретических аргументов и подкреплённая тщательно отрефлексированной методологией «украинизация» Сковороды, предполагающая «дерусификацию» и «вестернизацию» философа, но имеющая своей конечной целью его «универсализацию», представлена в опубликованной восьмью годами позднее статье Нины Полищук. Эта исследовательница пришла к выводу, что язык Сковороды является языком «философа западноевропейского типа именно по причине его (этого языка. – *В. М.*) универсальности, в то время как характерной чертой российской философии является её тяготение к само-

Могила и сам был человеком, который «всю жизнь пытался объединить православие с наилучшими европейскими достижениями» [Киричок 2006, 42]. По мнению автора статьи, посвящённой такому выдающемуся мыслителю украинского происхождения, как П.Д. Юркевич, именно православие, а также убеждение в необходимости автономии философии и философа от «национального духа», стали мостами, связавшими воедино киевский и московский периоды в его жизни, которые традиционно принято противопоставлять [Кузьміна 2002].

достаточной самобытности. Таким образом, "украинскость" Г. Сковороды является следствием "нероссийскости" его философского языка и наличия признаков его вхождения (или выразительного приближения) к ареалу западноевропейского философского мышления. … Г. Сковорода как раз и оказывается самобытным украинским философом на том основании, что размах его мышления соответствовал критериям западноевропейского философского универсализма» [Поліщук 2004, 53].

Помимо коллизии «Восток – Запад», на карте всемирной истории мысли есть ещё много идентификационных развилок, необычайно значимых в контексте самоопределения преподавателей НаУКМА и их предшественников. Так, в начале XIX столетия, когда на месте старой КМА была создана КДА, одной из насущнейших задач, стоявших перед профессорами последней, было разрешение проблемы соотношения веры и разума таким образом, чтобы стало возможно сформулировать собственно православное в*и*дение этой проблемы в условиях конкуренции с уже сформированными на тот момент позициями католицизма и протестантизма [Кирильчук 2001]. Если отвлечься от содержания соответствующих дискуссий, то можно сказать, что чисто схематически перед многими современными украинскими философами стоит похожая проблема. Внутри западной философии, как известно, уже давно существует довольно стойкое разделение на философию континентальную и англо-американскую (аналитическую). Как правило, украинские исследователи, сосредоточивающиеся на западной философской традиции, выбирают один из этих вариантов, становясь специалистами по континентальной (или какому-то её ответвлению) *или* англо-американской философии и выразителями соответствующих идей, что, естественно, приводит к формированию разных профессиональных дискурсов и появлению внутри украинского философского сообщества разнообразных подсообществ и затрудняет общепрофессиональный диалог. Призывы преодолеть такого рода семантическую вариативность и прийти к некоему общему знаменателю, хотя бы в рамках такой субдисциплины, как философия религии, содержатся в статье религиоведа Александра Сарапина [Сарапін 2008]. Однако поскольку противостояние «аналитики *vs* континенталы» далеко от разрешения даже на самом Западе, рассчитывать на выработку какого-либо специфически украинского консенсуса на сей счёт, на наш взгляд, не приходится в обозримом будущем.

Куда более важной для самоопределения отечественных философов является другая дилемма: может ли философия существовать в национальной форме, или же она может быть только универсальной, общечеловеческой? На этот счёт на страницах могилянских философских журналов можно найти разные точки зрения, в том числе и полярные. Так, сравнивая *два* варианта философии диалога (Мартин Бубер и Михаил Бахтин), известный

украинский специалист по этике Виктор Малахов отказывается рассматривать их создателей как «типичных представителей» еврейской и российской национально-культурных традиций соответственно. По его мнению, и философия Бубера, и философия Бахтина, и вся современная философия диалога, вбирающая в себя интеллектуальные достижения и еврейской, и российской, и других национальных культур, могли возникнуть лишь на почве европейской культуры, сохраняя при этом «свой пафос универсального человеческого мироотношения» [Малахов 1998, 8]. Негативные аспекты излишне рьяной «национализации» философии убедительно продемонстрированы в статье Ткачук, посвящённой анализу работы архимандрита Гавриила (Воскресенского) *История русской философии* (1840) и её влиянию на развитие историографии российской философии [Ткачук 2007]. Как показывается в статье, в течение долгого времени предпринятая этим историком-аматором попытка создать историю «самобытно русской» философии вполне заслуженно ни у кого особого интереса не вызывала (во многом потому, что за самобытную философию в ней выдавалось то, что философией не может быть в принципе). Однако во времена позднего СССР (в начале 1980-х годов) в среде историков философии отношение к творчеству Гавриила резко улучшилось. По мнению Ткачук, эта метаморфоза была связана с «постепенным распространением в советской философской историографии тенденции перенесения “точки отсчёта” истории “философии народов СССР” в глубь веков, в IX–X века – как раз туда, где нашёл её (в отличие от остальных “дворянско-буржуазных” историографов и “фальсификаторов” истории философии) архимандрит Гавриил» [Ткачук 2007, 62]. Такой разворот в политике изучения и подачи истории русской философии является вполне объяснимым: идеологически заряженная советская историография пыталась представить историю отечественной философии как максимально самобытную и максимально длительную. Однако, как справедливо замечает Ткачук, «стоит ли, не находя образцов философствования “мирового масштаба” на российских просторах, пытаться любой ценой создать образ какой-то удивительной “российской философии”, принципиально отличной от “других философий”?» [Ткачук 2007, 62].

Впрочем, негативный опыт этой конкретной попытки «национализации» истории философии не означает, что такие попытки, в том числе и на русской почве, вовсе не имеют смысла и лишены перспектив. Иван Лысый, анализируя ход дискуссий, идущих в современной России между сторонниками «национальной философии» и «философского универсализма» уже не первое десятилетие, отмечает, что «противоположные позиции, представленные в дискурсе, по мере его разворачивания становятся менее антитетичными. Очевидно, что речь ещё не идёт о достижении искомого синтеза. Однако уже в последних публикациях соотношение национального и ми-

рового в философском процессе трактуется в аспекте множественного и единого». По мнению украинского исследователя, «это отвечает общей настроенности современной мысли на то, чтобы, не отказываясь полностью от основ универсализма, искать способы мыслить уникальные феномены так, чтобы, обобщая, сохранять всё сингулярное» [Лисий 2006, 61]. Концептуальному разрешению проблемы соотношения национальных и универсальных измерений истории философии посвящена специальная статья Лысого, в которой утверждается, что вопрос о национальной идентичности философии не может считаться искусственным или устаревшим, поскольку его постановка в наши дни обусловлена «развитием самого философского мышления – переходом от его сциентической ориентации к культуроцентристской» [Лисий 2012, 9]. Заслуживают внимания и соображения Лысого касательно методологического и методического инструментария, необходимого для подлинно продуктивной разработки национальной темы в историографии философии. По его мнению, при рассмотрении данного вопроса следует учитывать диалектику сущности и явления, целого и части, общего и особенного, использовать потенциалы сравнительного подхода, а также не забывать о синхронических и диахронических срезах проблемы [Лисий 2012, 15].

Взвешенный историко-философский подход не предполагает тотального развенчания и наследия, доставшегося нам от советского периода. В связи с этим стоит упомянуть статью, автор которой показывает, что вопреки Ролану Барту, выражавшему убеждённость в содержательной скудности левых мифов, левая идеология в Советском Союзе была способна на довольно утончённые мифологические операции, и берётся проанализировать «силу и изысканность советского мифотворчества, пользуясь подходами Барта, разработанными для критики современного ему общества» [Левченко 2000, 67]. Вообще говоря, само по себе мифотворчество ещё не является приговором для философии, ибо вполне возможно, что в основе каждой из эпох в истории европейской философии лежит специфическая исходная мифологическая установка [Сватко 2007]. Что же касается непосредственно советской философии, то в ней обнаруживаются разные тенденции – как крайне печальные, так и довольно позитивные.

Как показывает Ярина Юринец, «в начале 1920-х украинская философская наука продемонстрировала довольно мощный потенциал и способность к конструктивной дискуссии», примером чего может служить тот факт, что полемика между «механицистами» и «диалектиками», шедшая тогда на общесоюзном уровне, непосредственно на украинской почве протекала в форме диалога сторон и так и не приняла форму жёсткого противостояния [Юринець 2007, 78]. Однако вскоре ситуация изменилась: разгром национал-большевистского проекта привёл к тому, что многие украинские

интеллектуалы, активно действовавшие в 1920-е годы, превратились в поколение «расстрелянного украинского возрождения». В уже упомянутой статье и ряде других статей той же исследовательницы [Юринець 2009; Юринець 2010; Юринець 2012], на основании впервые введённых в научный оборот архивных источников и с учётом разнообразных историко-культурных, социально-политических, дискурсивных и междисциплинарных связей восстановлены многие аспекты богатого интеллектуальным содержанием и необычайно трагичного жизненного пути одного из виднейших представителей той генерации – философа В.А. Юринца (1891–1937). Менее трагичной оказалась судьба современника Юринца, известного украинского языковеда М.Я. Калиновича (1888–1949), некоторые весьма продуктивные религиозно-философские идеи которого (сформулированные в ходе исследований по индологии) актуализируются в статье другого исследователя [Завгородній 2010*a*].

В статье, посвящённой методологическим основаниям изучения отечественной философской мысли 1960–1980-х [Малахов 2010], показывается узость взгляда, согласно которому все тогдашние представители украинской академической философии были всего лишь послушными винтиками марксистско-ленинского идеологического механизма. На самом деле и в те годы в Украине было немало исследователей (таких, напр., как В.П. Иванов (1933–1991) или А.С. Канарский (1936–1984)), поиски которых имели межпарадигмальный характер и выходили за рамки официальной философской ортодоксии. Снять доставшиеся нам от советской цензуры шоры и успеть разглядеть эту широту позволяет метод «устной истории». Воспользоваться достоинствами последнего всё ещё можно в достаточно большой степени, поскольку «многие из людей, творивших тогдашнюю философию, слава Богу, живы поныне и сохраняют память и собственное мнение о тех временах. Значит, историк философии этого периода, к счастью, пока ещё имеет дело не только с текстами, письменными свидетельствами, а и с непосредственным и живым (хотя и подвластным всем искушениям самоинтерпретации) человеческим опытом» [Малахов 2002, 30].

4.3.1. Возрождая забытое: отечественная академическая философия до 1917 года

Несмотря на всю важность исследования советского периода, приоритетным направлением в работе кафедры всё же оказывается изучение того, как развивалась философия на территории современной Украины в дореволюционную пору, и прежде всего в XIX – начале XX века. Благодаря активной деятельности, осуществляемой уже в течение многих лет профессором Ткачук, а также её коллегами и учениками, к настоящему моменту

воссоздана довольно детальная и необычайно яркая панорама той самой философии, изучение которой в советские времена было едва возможно, да и нынче весьма затруднительно – как по причине труднодоступности многих источников[39], так и ввиду того, что благодаря эпизодическим и далеко не всегда исторически строгим обращениям к этой теме, имевшим место в предыдущие годы, в литературе накопилось немало превратных толкований, искажений, а то и вовсе грубых фактологических ошибок [подробнее об этом см.: Ткачук 1999].

Однако на пути реализации этого масштабного проекта имелись затруднения не только идеологического, источниковедческого или историографического характера. Для достижения подлинно панорамного, а не схематично-усечённого в*и*дения философии соответствующего периода следовало избавиться от одного предрассудка, сохранившегося и после снятия чисто советских ограничений. Речь идёт о довольно широко распространённом противопоставлении «оригинальной» и «школьной» философии и производном от этого искусственного противопоставления мнении, согласно которому интереса заслуживают философские поиски, осуществлявшиеся только такими «вольными мыслителями», как, скажем, Николай Бердяев или Лев Шестов.[40] Жертвами таких представлений незаслуженно оказываются менее известные широкому читателю и, как может показаться лишь на первый взгляд, скованные своим пребыванием на государственной службе представители киевской академической философии – профессора УСВ и КДА. Неслучайно именно обоснованию важности изучения академической философии как таковой была посвящена специальная статья [Ткачук 2000]. На самом деле академическая философия выполняет целый ряд функций, имеющих огромнейшее значение как для самой философии, так и для общества в целом. К таким функциям относится систематическая разработка методологии философского и научного познания, а также сохранение и упрочение роли такой фундаментальной идеи, как идея университета. Кроме того, одной из важнейших функций деятельности философов-профессионалов является интеграция всего необычайно разношерстного философского сообщества и поддержание в нём разнонаправленной коммуникации. И одним из важнейших инструментов выполнения этой интеграционно-коммуникативной функции являются систематические занятия историей философии:

39 Даже сохранившееся в архивах требует, как правило, длительных поисков и тяжелейшей технической работы, связанной, напр., с атрибутированием и расшифровкой рукописных материалов.

40 Хотя на самом деле и эти, казалось бы, широко известные и всесторонне изученные мыслители, в частности киевские страницы их жизни и творчества, заслуживают куда более пристального интереса и внимания [Ткачук 2005, 67].

> «Именно благодаря академической философии, в рамках которой осуществляются историко-философские исследования, готовятся к печати и переводятся философские тексты, создаются условия для диалога философских культур, учений, идей. Академическая философия выступает, таким образом, тем посредником, благодаря которому обеспечивается преемственность философского развития» [Ткачук 2000, 57].

Начиная говорить об отечественной профессиональной философии дореволюционной поры как о целостном феномене, следует обратить внимание на ряд факторов. Прежде всего, несмотря на то что «в Украине становление академической философии происходит значительно позднее, нежели в других европейских странах, а её мощное развитие начинается только в начале XIX столетия» [Ткачук 1999, 37][41], практически для всех её представителей было характерно «ощущение собственной включённости в общеевропейский философский процесс» [Ткачук 1999, 37]. Не менее важно и то, что киевским академическим философам, даже тем из них, которые работали в КДА, несмотря на всю их глубокую аффилированность с Русской православной церковью, отнюдь не был свойствен религиозный обскурантизм. Общая позиция современных могилянских историков по вопросу соотношения веры и разума, религиозных и просветительских тенденций в отечественной академической философии дореволюционного периода отражает стремление учитывать «сосуществование разных философских дискурсов» и рассматривать творчество «не только религиозных мыслителей, но и их принципиальных оппонентов» [Ткачук 2005, 70]. Однако сосуществование разных дискурсов, попытки примирения антагонистических позиций можно найти и у самих мыслителей той поры, в том числе и у тех, которые принадлежали к какому-либо конкретному лагерю.

Последнее может быть продемонстрировано на примере того, как интерпретировал вопрос о соотношении веры и разума видный киевский философ и богослов П.И. Линицкий (1839–1906). На протяжении практически всей своей (весьма длительной) академической карьеры этот мыслитель отстаивал тезис о том, что «вера и знание, религия и наука, несмотря на разную идентичность, являются не антагонистами, а извечными союзниками на пути к Истине», а также предупреждал, что «“неразумная”, “слепая” вера и “возгордившееся” знание, которое уверовало в свою силу и

[41] При этом не стоит забывать, что «расцвет философской мысли в дореволюционной России является, в значительной степени, закономерным результатом предыдущего развития систематического философского образования, начало которому было положено Киево-Могилянской академией» [Ткачук 2005, 69]. Исследованию ряда важных аспектов преподавания философии в старой КМА посвящены специальные статьи; см.: Симчич 2004; Симчич 2006.

безграничность власти над миром, одинаково небезопасны для человечества» [Ткачук 2008, 41]. Тщательная реконструкция этой позиции, произведённая Ткачук в специальной статье, обнаруживает явную искусственность подхода российской исследовательницы И. Цвик, попытавшейся противопоставить «психологический идеализм», якобы господствовавший в киевской школе, приверженности идее «верующего разума» и «логико-рационалистическому направлению», которая, по её мнению, в те времена якобы являлась прерогативой исключительно представителей Московской духовной академии [Ткачук 2008, 41]. Любопытно, что похожего типа заочная полемика имела место и между двумя другими исследователями – опять же современным украинским (В. Козловским) и современным российским (А. Ахутиным), причём и она возникла в контексте исследования, основным героем которого был П. Линицкий [Козловський 2008]. В отличие от своего российского коллеги, утверждавшего, что «идиосинкразия» по отношению к философии Канта была отличительной чертой едва ли не всех философов царской России, Виктор Козловский отстаивает точку зрения, согласно которой представителями киевской академической философии идеи кёнигсбергского мыслители всегда воспринимались с уважением и если и вызывали критику, то весьма сдержанную и уравновешенную. Что же касается непосредственно П. Линицкого, то он хоть и изучал кантовские идеи весьма придирчиво, но тем не менее свободно ориентировался и в них, и в тех идеях и принципах, «которые на протяжении XIX века получили своё развитие и распространение в интеллектуальных кругах Германии под могучим влиянием кантовской философии, её трансцендентализма» [Козловський 2008, 43].

В рамках исследований, посвящённых киевским академическим философам, совершенно исключительное место отводится реконструкции их взглядов касательно методологии историко-философского познания. На наш взгляд, в данном случае мы имеем дело с опытом весьма целесообразной профессионально-исторической саморефлексии. Современные могилянские историки философии не просто осуществляют разноплановые историко-философские исследования, разрабатывают и воплощают на практике разнообразные актуальные методологические принципы и стратегии (об этом специально мы будем говорить ниже), но также и предельно внимательно изучают методологическое наследие своих коллег из прошлого. Как выясняется, речь идёт не о каких-то единичных явлениях, а о целой плеяде предшественников, систематически занимавшихся историей философии, по сути – о целом архипелаге незаслуженно забытых имён и идей.

Уже в историко-философских исследованиях самого раннего представителя этой плеяды – первого профессора философии УСВ О.М. Новицкого (1806–1884) – обнаруживается не только своя оригинальная перио-

дизация развития философии (которая к тому же наполнена огромным конкретным историко-философским материалом и «оживлена» самыми разнообразными, в том числе и малоизвестными, персоналиями), но и достаточно революционная для той эпохи теоретико-методологическая установка: будучи сторонником Гегеля, Новицкий тем не менее высказывался против априорности гегелевской схемы истории философии [Ткачук 1996, 91]. Переосмысление гегелевского в*и*дения историко-философского процесса и исследования мы находим и у другого представителя киевской академической школы – С.С. Гогоцкого (1813–1889), написавшего первый на территории Российской империи специальный труд, посвящённый анализу теоретических и методологических проблем историко-философской науки (*Введение в историю философии*) [Ткачук 2001, 70]. Разумно полагая, что «историко-философское познание требует, помимо знания общих законов развития мышления и самопознания, внимательного и наблюдательного изучения факта», Гогоцкий настаивал на ошибочности подведения под «внутреннюю диалектику форм» всего многообразного содержания истории философии [Ткачук 2001, 71]. Помимо критики слишком буквального восприятия тезиса о единстве логического и исторического, у Гогоцкого можно найти ещё немало ценного и даже новаторского. Как подчёркивает Ткачук, даже для европейской историко-философской мысли той эпохи довольно неординарным может считаться и тот факт, что в вышеупомянутом труде (напечатанном в 1871 году, а написанном ещё раньше) он поставил под сомнение и такие фундаментальные черты гегелевского подхода, как минимизация роли личностного начала в истории философии и сведение историко-философского процесса к однолинейной монологической модели (восхождение от низшего к высшему, от абстрактного к конкретному) [Ткачук 2001, 72]. К заслугам Гогоцкого следует отнести и то, что он «был первым из отечественных историков философии, который не только заметил, что “история философии имеет свою историю”, но и выделил историографию истории философии как необходимую составляющую историко-философской науки» [Ткачук 2001, 73].

Как показано в целом ряде статей М. Ткачук, продемонстрированное Гогоцким стремление ко всё более последовательному проведению принципа историзма и преодолению гегелевского схематизма целиком соответствовало общему контексту теоретико-методологических поисков европейской философии второй половины XIX века (особенно таких её представителей, как К. Фишер, В. Виндельбанд и В. Дильтей) и давало ощутимые всходы на нашей отечественной почве: движение в этом направлении продолжили «ближайшие последователи С. Гогоцкого на философских кафедрах КДА (П. Юркевич, П. Линицкий) и УСВ (А. Козлов), в наследии которых находим попытки конструктивной критики гегелевского имманентизма» [Ткачук

2001, 74].[42] Так, П.Д. Юркевич (1826–1874) «особо подчёркивал тщетность попыток представить историю философии в виде однолинейного прогрессивно-поступательного движения, управляемого законами логики», а П. Линицкий уходил от монологизации историко-философского процесса, основываясь на убеждении в том, что сама философия является весьма исторически изменчивым феноменом [Ткачук 2010, 45]. Внимания заслуживает и тот факт, что у политики историко-философского знания, которую выстраивали представители киевской академической школы, вдобавок к гегельянству вскоре появился и ещё один могущественный соперник – позитивизм. Согласно Ткачук, позиция Линицкого, ставшего одним из первых отечественных историков философии, высказывавшихся за «гуманитаризацию» исторического познания, включение в него субъективных компонентов, символизировала реакцию «на характерное для господствовавшей во второй половине XIX века позитивистской историографии стремление освободить историческое познание от "духа субъективности" не только в сфере его предметности, определяемой лишь "фактами", но и посредством превращения историка в "объективного", "непредвзятого" регистратора этих фактов, рассказчика, лишённого права на оценочные суждения и истолкования» [Ткачук 2010, 46]. Важной корректировкой моды на чисто позитивистское историческое исследование была и идея Линицкого о том, что помимо «хроникально-документального» способа изложения философских учений не меньшее право на существование заслуживает и такой способ, который можно назвать «реконструктивно-интерпретационным» [Ткачук 2010, 48].

Представитель следующего поколения киевской академической школы – профессор КДА П.П. Кудрявцев (1868–1940) вынужден был сосредоточить свои основные усилия на критике в*и*дения истории, характерного для «чистого эмпиризма» (под которым имелась в виду как имманентная философия В. Шуппе и Р. Шуберт-Зольдерна, так и эмпириокритицизм Р. Авенариуса и Э. Маха, или, как его ещё называют, «второй позитивизм») [Пастушенко 2004]. Любопытно, что опыт борьбы с этой разновидностью позитивизма даёт осно-

[42] В статье, посвящённой историко-философской концепции С. Трубецкого, показывается, что критика гегелевского панлогизма (а также позитивистской историографии) вполне органично объединяла киевских академических философов с их коллегами из других центров Российской империи. Высказывается также следующее важное предположение: поскольку выделенная ещё Г. Шпетом линия русской позитивной (не путать с позитивизмом!) философии, идущая от П. Юркевича через В. Соловьёва к С. Трубецкому, «имеет все основания быть расширенной, через Памфила Юркевича, и на таких его коллег, как Сильвестр Гогоцкий и Орест Новицкий, то совсем не удивительно, что в философских и историко-философских подходах С. Трубецкого находим немало параллелей с только что упомянутыми киевскими историками философии» [Березюк 2007, 66–67].

вания заново оценить определённые достоинства гегельянской историко-философской модели, которая в отличие от «чистого эмпиризма» настаивает на наличии в историческом процессе внутренних причин [Пастушенко 2004, 81]. В работах Кудрявцева нашло отражение и более масштабное идейное столкновение: ассоциируя стремительный рост популярности нигилистических настроений и натуралистического мировоззрения с такой общей установкой, как релятивизм, этот представитель киевской академической школы попытался представить всю историю философии как историю борьбы релятивизма и абсолютизма (понимаемого как признание существования абсолютных ценностей), отдавая при этом явное предпочтение последнему [Пастушенко 2005]. Кроме того, исследования, проводившиеся Кудрявцевым, могут рассматриваться как своего рода прелюдия к проводимой современными могилянцами полномасштабной реконструкции истории философии в академическом Киеве XIX – начала XX века. Именно у этого историка (что символично, оказавшегося последним профессором философии в дореволюционной КДА) находим едва ли не самый ранний и яркий опыт исторической саморефлексии в рамках соответствующей традиции. Глубокая преемственность в данном случае очевидна: сам Кудрявцев старался привить своим студентам интерес к деятельности старших коллег, «привлекая к изучению киевской духовно-академической традиции философствования», а современные отечественные исследователи, «воссоздавая биографические факты и обрисовывая личностные портреты» своих предшественников, часто ссылаются на посвящённые им очерки Кудрявцева [Пастушенко 2006, 63].

Подход, который практиковал Кудрявцев, представляется методологически ценным и по сей день по крайне мере в *двух* аспектах. *Во-первых*, этот исследователь был убеждён в том, что российская философия «раскрывается через личность и в личности» её творцов [Пастушенко 2010, 54]. *Во-вторых*, создание Кудрявцевым философских портретов многочисленных представителей киевской духовно-академической философии явилось частью такой специфической практики историко-философской коммеморации, как написание некрологов, размещавшихся в «Трудах КДА». Как показывает современная исследовательница наследия Кудрявцева, «внимательное ознакомление с этими работами даёт возможность увидеть, что перед нами не обычные некрологи, а полноценные научные исследования, в которых не только освещён жизненный и творческий путь ряда киевских духовно-академических мыслителей, но осуществлена первая попытка профессионального осмысления их философского и педагогического вклада. Это обстоятельство заставляет остановиться на этих “некрологах” детальнее» [Пастушенко 2006, 68].

В рамках стратегии исторической памяти, проводимой современными могилянскими историками философии в отношении своих исторических

предшественников из киевской академической школы XIX – начала XX века, особое место занимает интерес последних к философии народов Востока. Это отнюдь не случайно, ведь «именно из Киева XIX века ведёт начало отечественное историко-философское востоковедение – факт, сегодня малоизвестный не только широкой публике, а и многим специалистам» [Ткачук 2006, 50]. До 1930-х на территории современной Украины существовал довольно большой круг знатоков и ценителей восточной философии (прежде всего индийской) и достаточно развитая традиция её осмысления, которая была искусственно прервана сталинскими репрессиями. Только на рубеже XX и XXI веков эти важные страницы отечественной интеллектуальной истории начали выходить из забвения, причём «не в последнюю очередь – именно благодаря целенаправленным усилиям и силами кафедры философии и религиоведения НаУКМА, профессора М. Ткачук и её аспирантов» [Завгородній 2005, 54].

Как выяснилось, интерес к восточной философии появился у отечественных философов ещё во времена О. Новицкого [Завгородній 2010] и С. Гогоцкого, к заслугам которого следует отнести тот факт, что он, несмотря на свои европоцентристские убеждения [Завгородній 2012], тем не менее обратился к евро-азиатской философской компаративистике и попытался «описать философское знание, которое охватило бы не только европейскую философскую мысль, но и азиатскую» [Завгородній 2005, 59]. Как показывается в целой серии статей этого же автора, реактуализации заслуживают и наработки в этой области, которые можно обнаружить в наследии таких отечественных философов и гуманитариев XIX – начала XX века, как А.А. Козлов (1831–1901) [Завгородній 2010], В.В. Лесевич (1837–1905) [Завгородній 2009], А.Н. Гиляров (1855–1938) [Завгородній 2005, 59], П.Г. Риттер (1872–1939) [Завгородній 2011]. «Конечно, – признаёт М. Ткачук, – было бы большим преувеличением говорить о массовости и обширности интереса к востоковедческой проблематике со стороны тогдашних киевских историков философии» [Ткачук 2006, 50], однако предпринятые ими ориенталистские экскурсы свидетельствуют о разнообразии их интересов и, что ещё важнее, являются «проявлением их движения в направлении преодоления одномерного в*и*дения историко-философского процесса» [Ткачук 2006, 54].

Ещё более полная картина разносторонности интересов киевских академических философов той поры раскрывается благодаря статьям, посвящённым их исследованиям в области философских аспектов антропологии [Сарапін 1996], права [Обухівська 2005], психологии [Козловський 2010], христианской этики [Грищенко 2000], методики преподавания философии [Ткачук 2002*б*; Ткачук 2004] и шире – философии педагогики и образования. Последняя тема активно разрабатывается в многочисленных статьях Светланы Кузьминой. В противовес некоторым отечественным авторам, находя-

щимся в плену анахронических представлений и пытающимся представить историю Украины (вплоть до обретения ею независимости в 1991 году) в качестве «порабощённой колонии», на территории которой всё творческое, свободолюбивое развивалось исключительно вопреки политике «государства-колонизатора» и вне аффилированных с ним институций, эта исследовательница стремится предствить совсем иную картину [Кузьміна 2005, 49]. Кузьмина показывает, что в рамках всей киевской академической традиции «почти постоянно проявлялась тенденция критики общероссийского стиля управления образованием», поскольку своим основным заданием её представители считали моральное развитие личности, а не подготовку «подданных, полезных государству» [Кузьміна 2009, 70; см. об этом также: Кузьміна 2010; Кузьміна 2010*а*; Кузьміна 2012].[43]

Если попытаться обобщить наследие киевских академических философов XIX – начала XX века, то наиболее важным достижением её представителей, по крайней мере с точки зрения современных могилянцев, является разработка культурологического подхода к изучению истории философии. Зародившись в европейской послегегелевской историографии философии и утверждаясь в качестве альтернативы гегелевской модели, этот подход «базировался на понимании философии как особенной сферы духовной деятельности, в которой находит выражение человеческое осознание предельных оснований бытия и широкого круга смысложизненных проблем. Перенося центр внимания на личностное измерение философии и её истории и требуя рассмотрения идей определённого мыслителя сквозь призму его личности, в которой сфокусированы культурно-исторические и теоретические детерминанты развития, такой подход стал убедительным свидетельством гуманистического поворота в историко-философской науке» [Ткачук 2002*а*, 20]. На киевской дореволюционной почве, как мы уже видели, формированию такого подхода способствовали многие академические философы, в частности Новицкий, Гогоцкий, Юркевич, Линицкий, Козлов, Тихомиров, Кудрявцев. Особая роль в этом процессе отводится А. Гилярову, сделавшему, по мнению Ткачук, последний и решительный шаг к концептуальному осмыслению историко-философского процесса как сложной взаимосвязи логического, культурно-исторического и индивидуального начал и тем самым давшему наиболее убедительное обоснование культурологического подхода к изучению истории философии [Ткачук 2002*а*, 25]. Однако, по мнению этой же исследовательницы, не следует забывать и о том, что важнейшим звеном, связавшим дореволюционных проводников культурологического подхода с их современными могилянскими последователями, стала

---

43 Другие важные статьи по этой теме: Кузьміна 2004*а*; Кузьміна 2006; Кузьміна 2008; Кузьміна 2008*а*; Кузьміна 2011; Кузьміна 2012*а*.

деятельность ряда представителей киевской академической философии, работавших на излёте советской эры в ИФНАНУ:

> «В ткань украинской историко-философской науки понимание сущности культуры как пространства общения и взаимодействия, в котором находят реализацию человеческие ценности и смыслы, прочно вошло в 1980-е годы, определив теоретические основания культурологического подхода к историко-философскому исследованию, ставшему предметом специальной рефлексии и последовательного воплощения в работах В. Горского, С. Крымского, М. Поповича и др.» [Ткачук 2002*а*, 21].

4.3.2. Возвращаясь к истокам: философские идеи в культуре Киевской Руси

Именно разработка и активное использование культурологического подхода, как уже отмечалось, позволила Горскому заняться серьёзным научным исследованием такого важного пласта отечественной интеллектуальной традиции, как философские идеи в культуре Киевской Руси. Нелишне напомнить и о том, что наградой, получаемой сторонниками этого подхода за отсутствие у них презентистского высокомерия, оказывается открытие на карте мировой философии новых регионов, исследование которых существенно расширяет наши представления о разнообразии форм её исторического бытования, а также открывает новые горизонты исторической саморефлексии:

> «Конечно, сохранившиеся до наших дней памятники культуры Киевской Руси ещё не демонстрируют наличия оригинальных, более или менее сформировавшихся профессионально-философских целостных систем и теорий, творцами которых были старокиевские интеллектуалы. Однако в них содержится весомый философски значимый пласт идей, в совокупности образующих философскую культуру этой эпохи, закладывающих почву для формирования определённого стиля мышления, способа мировосприятия, определяющего индивидуальное лицо философии в Киеве на протяжении последующей духовной истории нашего города» [Горський 1998*а*, 23].

Начав исследования в подобном ключе ещё в советские годы, Горский продолжил их и после того, как возглавил кафедру философии и религиоведения НаУКМА. Кроме того, пример учителя вдохновил целую группу учеников на новые поиски в заявленном им направлении. Так, один из аспирантов Горского, исследовавший то, какое место в контексте философской культуры Киевской Руси занимали категории светской этики, прямо указывает на то, что без методологического инструментария, предложенного Горским, такие изыскания были бы невозможны:

> «Работы В.С. Горского убеждают в том, что легитимным предметом историко-философского изучения являются не только тексты, их фрагменты или следы какой-то философии, функционировавшие на фоне исторической культуры, но и модели ментального мироосознания, в категориях которых культура репрезентирует своё собственное содержание» [Киричок 2002*а*, 38; см. также: Киричок 2004, 42].

В статье аспирантки Горского демонстрируется, что в рамках культурологического подхода преодолима и другая источниковедческая проблема, возникающая тогда, когда некоторые письменные свидетельства всё же оказываются в наличии: если в текстах, которые, на первый взгляд, представляются всего лишь компиляциями иностранных источников, искать не только то, откуда заимствованы содержащиеся в них идеи, но и то, как эти идеи преломились, обнаруживается немало интересного и оригинального, свидетельствующего как о «компиляторе», так и об эпохе, в которую он жил, и культуре, к которой принадлежал [Вдовина 2004, 39, 41]. Ещё одна воспитанница Горского обращает внимание на то, что в процессе реабилитации давнерусского любомудрия[44] в качестве полноценного предмета историко-философских исследований современному исследователю следует учитывать синкретичный характер средневекового мировоззрения, что в свою очередь обосновывает необходимость привлечения в сферу историко-философского исследования разнообразных религиозно-мифологических идей и мотивов (напр. эсхатологических), которыми была пронизана культура Киевской Руси [Наточій 2008]. В статье коллеги Горского показывается, что для реконструкции морального сознания Киевской Руси могут быть привлечены и агиографические источники соответствующей эпохи [Чайка 2008].

Размышления о философских идеях в культуре Киевской Руси выводят и на обсуждение таких аспектов последней, как роль элит, власть и политика. Так, в одной из статей показывается, что, несмотря то что в обществе в целом господствовал коллективизм, в сознании образованной верхушки Киевской Руси начинало играть большую роль личностное начало [Целік 2002, 36]. Кроме того, интеллектуалы Киевской Руси заложили основы культуры мира и толерантности, путей достижения согласия в обществе, «получающие дальнейшее развитие на следующих этапах исторического пути украинского народа» [Горський 2002, 9], но при этом также и отразили готовность древних русичей к решительному, в том числе и весьма воинственному, отпору злу [Киричок 2002, 14]. Есть также статьи, чтение которых не-

[44] «Любомудрие» – важный термин, использующийся Горским и его последователями с целью подчеркнуть не только связь исследуемых ими идей с философией, но и их отличие от философии в общепринятом сегодня смысле слова.

вольно наталкивает на мысль о том, что функция центра власти с давних пор закрепилась за Киевом отнюдь не случайно, а по целому ряду причин, возможно, не очень убедительных для современного сознания, но более чем веских в рамках символической картины мира носителей древнерусской культуры и их представлений о пространстве и времени. В частности, речь идёт о «софийной основе сакральной топографии древнего Киева» [Кримський 2002, 6], о Киеве как о топосе, издавна вызывавшем стойкое ощущение (и готовность это ощущение ретранслировать) святости и причастности к трансцендентному [Завгородній 1999, 52] и потому с полным правом занявшем высшую позицию в сакральной географии Древней Руси [Завгородній 1999, 54], или, напр., о роли, которую сыграло в этом возвышении появление Печерского монастыря, а в нём – такого могущественного сакрального узла, как Успенская церковь [Завгородній 2004, 68]. Один из авторов не только обнаруживает глубокую связь между представлениями русичей о сакрализированных границах в географическом пространстве и их пониманием морального императива, но и высказывает предположение, согласно которому определённые моральные противоречия, открытые им в памятниках домонгольской эпохи, способствовали такой катастрофической смене географических и политических границ, как поглощение Руси Ордой [Киричок 2001, 58].

Может показаться, что подобные изыскания являются примерами радикально антикварного отношения к истории – как по своему предмету, так и по методу. Так, в статье, посвящённой современной урбанистике и написанной исследователем, Киевской Русью не занимающимся, указывается, что по сравнению с уже хорошо изученной проблемой городской топографии куда перспективнее выглядит исследование темпорального измерения городского бытия [Карповець 2011, 8]. Но не следует спешить с выводами. Если воспользоваться языком представителей исследовательской группы, ориентированной на изучение философских идей в культуре Киевской Руси, можно сказать, что объекты их интересов удалены от нас лишь в профанном времени, тогда как во времени сакральном необычайно близки. Как говорит один из выразителей подобных представлений, «изучая древнерусские свидетельства, невозможно не обратить внимания на то, что духовное наследие Древней Руси содержит для современного украинского общества, находящегося в ситуации системного кризиса и отягощённого проблемами постколониальной действительности и вызовами глобализации, необычайно много актуальных смыслов и ориентиров. То есть события почти тысячелетней истории не только не теряют своё значение с течением времени, а наоборот – его раскрывают» [Завгородній 2004, 64].

4.4. Практикуя и переосмысливая политики метода: от анализа философских текстов к пониманию философской жизни

На актуальность тех или иных сюжетов из истории философии (не только отечественной, но и зарубежной) указывается и во многих других статьях. Примеры продуктивности историко-философского познания, его способности добывать ценные для современности уроки и инсайты обнаруживаются в самых разных тематических, исторических и географических локусах.[45] Однако для нашего исследования особую важность представляет огромный массив рассыпанных по разным статьям примеров того, как на основании тех или иных методик или методологий современные могилянские историки философии ставят и решают различные интеллектуальные задачи, а также того, какие методологические вопросы и стратегии они считают наиболее актуальными. В обзорной статье И. Лысого, посвящённой V Международному конгрессу украинистов [Лисий 2004], можно найти целый ряд обобщающих наблюдений и суждений на этот счёт. Автор статьи обращает внимание на то, что в современных гуманитарных исследованиях с трудом изживается характерное для методологии советских времён партийное противопоставление «своего» и «чужого». Зачастую оно лишь маскируется под внешне менее одиозные, но не менее искусственные противопоставления типа «украинофильское – космополитическое», «традиционалистское – инновационное» и т. п. [Лисий 2004, 100]. Модификацией этой тенденции может считаться появившаяся в 1990-е годы мода использовать, нередко исключительно в конъюнктурных целях (ради маркировки принадлежности к определённой «научной партии»), «наспех, неадекватно и некритично, поверхностно … позаимствованные методологии, распространённые в западной гуманитаристике, неадаптированные с учётом особенностей своего предмета и эпистемологической ситуации» [Лисий 2004, 101].

Критикуя такое положение дел, Лысый настаивает на том, что «продуктивное освоение (а не механическое заимствование) апробированных в мировой гуманитаристике методологий и параллельное продуцирование новых методологических предложений, необходимых для реализации оригинальных исследовательских проектов, неосуществимы без глубинной рефлексии касательно реальной методологической ситуации в гуманитаристике, без взвешенной … оценки бытующих тут методов и подходов» [Лисий 2004, 102]. Другая серьёзная проблема, по мнению автора обзора, заключа-

[45] См., напр.: Гусєв 1999; Гусєв 2000; Гусєв 2001; Кольцов 2009; Кузьміна 2007; Луцишина 2001; Лютий 2010; Малахов 1996; Сватко 2001; Стрехалюк 2011; Шевчук 2008.

ется в том, что многие «гуманитарии, осознав глубину кризиса марксистско-ленинской методологии, бывшей до недавнего времени единственно возможной в наших краях, экстраполировали это состояние на методологию вообще» [Лисий 2004, 101]. Последствием этого оказывается сознательный аметодологизм, отказ от рационального обоснования, злоупотребление не до конца отрефлексированными понятиями («понятиями-интуициями») и усиленным декларированием плюрализма, на самом деле зачастую оказывающегося всего лишь эклектизмом [Лисий 2004, 101]. В этом плане о методологической зрелости науки свидетельствует, по мнению Лысого, «её способность избегать как голой описательности, ползучего эмпиризма, так и доктринёрского теоретизирования» [Лисий 2004, 103].

Многие из методологических проблем, обнаруженных Лысым в современной украинской гуманитаристике, характерны и непосредственно для историографии философии. Среди таковых едва ли не центральное место занимает проблема плюрализма, конкретизирующаяся не только как проблема выбора того или иного подхода из множества наличествующих историко-философских подходов, но и как проблема смысловой плюральности, внутренне присущей каждому философскому тексту и предопределяющей множественность его возможных истолкований. И это ещё не всё: как показано в статье Людмилы Архиповой, посвящённой историческому разворачиванию герменевтического проекта, фундаментальная открытость и вариативность присущи не только процессу истолкования, но и самой дисциплине, направленной на его изучение[Архипова 2011].

Рассуждая о том, как заниматься историографией философии в условиях возрастающего осознания открытости всего герменевтического проекта и всё большей популярности принципа деконструкции, Кузьмина предлагает отказаться от отвлечённого деперсонализированного анализа историко-философского материала и попробовать сосредоточиться на углубленном исследовании наследия каждого мыслителя, связав при этом историю и философию психологической нитью [Кузьміна 2006*a*, 6]. Её коллега, сравнивающий два очень несхожих взгляда на философию Ницше, предложенные Л. Шестовым и Д. Чижевским, отдаёт предпочтение первому – основанному на специфической методологии «странствования по душам» (которую Н. Бердяев сравнивал с психоанализом Фрейда):

> «Если Л. Шестов озабочен прежде всего личностью философа, то Д. Чижевский, детально исследуя произведения Ф. Ницше и обнаруживая при этом необычайно интересные историко-философские параллели, остаётся абсолютно безразличным к личности Ф. Ницше, к трагедии его жизни» [Гетман 2008, 71].

Однако тот же исследователь признаёт, что используемый Шестовым метод трудно признать универсальным, поскольку «способность к “странствованиям по душам”, к проникновению в потаённые мысли автора … является крайне редким даром, имеющимся далеко не у каждого» [Гетман 2008, 71], а кроме того, как показывается на примере применения этого подхода к осмыслению личности и творчества Ф.М. Достоевского, «анализируя взгляды других мыслителей, он [Шестов] стремился в первую очередь продемонстрировать свои мысли, своё мировоззрение, собственное в*и*дение проблем человеческого бытия» [Гетман 2008*а*, 82]. Исследовательница, ратующая за определённую «психологизацию» историко-философской методологии, также вполне осознаёт, что это не позволит избавиться от определённого релятивизма и плюрализма, ибо однозначной «рецептуры использования достижений психологии в историко-философских интерпретациях никогда не появится» [Кузьміна 2006*а*, 7]. Угроза субъективизма и релятивизма ощущается и в такой важной для историко-философской науки практике, как перевод иноязычных философских источников. Автор специальной статьи по этой теме делает следующее признание:

> «Конечно, раз и навсегда выработать идеальную стратегию перевода, которая отвечала бы всем текстам и всем переводчикам, невозможно. Однако у меня, несмотря на всю постмодернистичность нашей культурной ситуации, осталась несколько наивная вера в рефлексивные усилия» [Архипова 2002, 116].

Противостоять подобным постмодернистским тенденциям можно, например, противопоставив работу историков философии деятельности философов, занимающихся созданием оригинальных концепций, и предположив, что если автор оригинального философского текста не может избежать определённой двусмысленности, то историк философии, занимающийся исключительно комментированием, такой возможностью располагает. Однако, как показано в одной из статей, граница между философским творчеством и историко-философским комментированием, по крайней мере если посмотреть на неё с помощью оптики, предлагаемой такими влиятельными философами современности, как Жак Деррида и Умберто Эко, оказывается необычайно условной: на самом деле «мы постоянно осуществляем акты трансгрессии между философией и историей философии» и, даже занимаясь, как нам кажется, чисто комментаторской работой, пишем не столько строгие научные тексты, всего лишь описывающие и разъясняющие те или иные философские тексты, сколько новые философские тексты, плодя тем самым новые смысловые миры, требующие новых и новых интерпретаций [Прокопов 2004, 13]. В другой статье того же автора развивается мысль о том, что для современности характерна ещё более масштабная трансгрес-

сия – между философией и литературой. Аналогичную мысль высказывает и Татьяна Голиченко, по мнению которой история философии является «не чем иным, как результатом анализа рассказа, полученного с помощью опроса, – знанием, которое попадает к исследователю через “вторые руки”, опосредованно, то есть через память и разного рода свидетельства. История философии, таким образом, отмечена элементами неопределённости, гипотетичности и вероятности, что и составляет элемент фабульности историко-философских исследований» [Голіченко 2004, 26]. Неслучайно также, что на страницах НЗ совсем недавно была опубликована специальная статья, целиком посвящённая идее Р. Рорти о неизбежности появления глобальной послефилософской/литературной культуры [Лисий 2011]. Осознание того, что в результате сближения философии с литературой (или даже поглощения первой со стороны второй) возможностей для всё новых интерпретаций одних и тех же философских текстов становится всё больше, ведёт к мысли о необходимости введения хоть сколько-нибудь определённых ограничителей. Показательной в этом плане оказывается эволюция взглядов Умберто Эко, который в одной из своих сравнительно поздних работ (*Пределы интерпретации*, 1990) попытался

> «сбалансировать рычаги диалектической взаимосвязи между правами интерпретаторов и правами текстов, которые в последние годы явно перевешивали в сторону интерпретаторов. Разрабатывавшаяся в предыдущих работах Эко пирсовская идея бесконечного семиозиса становится предметом рефлексии и в этой книге; однако тут главной интенцией автора является прежде всего стремление продемонстрировать, что именно понятие “бесконечного семиозиса” никоим образом не означает того, что в интерпретации нет ни объекта, ни критериев: “признание потенциальной бесконечности текста ещё не означает признания успешности каждого акта интерпретации”. Это становится возможным благодаря критическому анализу той интерпретации “бесконечного семиозиса”, которая была представлена Ж. Деррида во второй части *De la Grammatologie*» [Прокопов 2004, 16].

Действительно, «бесконечный семиозис» не только служит основанием для вечных поисков новизны и раскрытия ранее неизвестных возможностей [Архипова 2000, 65], но и предполагает такое состояние профессионального дискурса, «в результате которого может выйти что угодно – от нонсенса до интеллектуальной революции» [Архипова 2010, 36]. Как показывает в одной из своих статей автор этой главы, в современном мире, ввиду обилия информации и избытка пространства для выражения самых разных мнений, угроза продуцирования интерпретаций, лишённых всякого смысла, угроза превращения философии в откровенную болтовню необычайно велика, вследствие чего особую актуальность приобретает мысль американского

философа Г. Франкфорта о том, что сущностью болтовни (*bullshit*) «является вовсе не желание солгать, а “безразличие к подлинному состоянию вещей”» [Менжулін 2006, 46].

Уже сама по себе озабоченность подлинным состоянием вещей, пускай и сопровождающаяся осознанием того, что приблизиться к аутентичному пониманию того, как всё обстоит на самом деле, можно лишь асимптотически, является, на наш взгляд, достаточно мощным антидотом против интерпретационного произвола. Однако всё же непосредственно для историографии философии главным инструментом приближения к «подлинному состоянию вещей» является, конечно же, подчёркнутое внимание к первоисточникам. Пытаясь разобраться в хитросплетениях эволюции гегелевских взглядов на религию, Сарапин предлагает, вместо того чтобы сразу пытаться охватить всё творчество Гегеля, сначала сосредоточить внимание на главнейшем источнике по этой теме, т. е. непосредственно на его *Лекциях по философии религии* [Сарапін 2006, 30]. Даже с таким во многих отношениях «тёмным» философом, как Гераклит[46], исследовательские усилия могут оказаться вполне оправданными. Главное, чтобы исследователь понимал, что «открыть его [Гераклита] для себя можно только в личной встрече» [Тихолаз 1996, 23], но при этом выносил свои самостоятельные и ответственные суждения о великом эфесце не произвольно, а на основании глубокого изучения первоисточников (на языке оригинала) и с учётом огромного массива вторичной литературы.[47]

С учётом вышесказанного вполне логично, что во многих статьях пристального внимания удостоены разные аспекты историко-философского источниковедения. На примере аристотелевской *Метафизики* Анатолий Тихолаз предостерегает от одного, едва ли не самого распространённого

---

46 Образов которого существует столько же, сколько и его переводчиков, и при этом «не стоит надеяться на то, что когда-либо появится перевод, который положит край этой бесконечной веренице истолкований его учения» [Тихолаз 1996, 5–6].

47 В случае соблюдения этих правил можно будет избежать и такого «бича современности», как «постмодернистское пренебрежение запретом на плагиат и отсутствие собственного стиля», т. е. тех самых черт постмодернистского дискурса, которые чреваты растворением любой серьёзной интеллектуальной деятельности в массовой культуре [Сватко 2011, 7]. Столь же велика угроза полного подчинения любой культурной деятельности коммерческим интересам. Однако, как показано в одной из статей, написанной специалистом по эстетике, в случае с искусствоведческой критикой от такой угрозы может защитить вовсе не абсолютное противопоставление этих двух сфер (критики и коммерции), а тщательное сопоставление таких понятий, как «критика», «коммерческое искусство», «реклама» и «экспертиза» [Бондаревська 2012]. Не менее важным противовесом деградации искусствоведческой критики является и совершенствование самих институтов, призванных выполнять критическую функцию в этой [Бадянова 2012] и других гуманитарных областях.

проявления источниковедческой наивности, заключающегося в том, что за первоисточник принимается тот вариант текста, который присутствует в его современных изданиях. На самом деле, в случае *Метафизики*, как и многих других классических философских текстов [48], мы имеем дело с произведением, которое обрело целостность и увидело свет значительно позже смерти своего автора и претерпело с тех пор немало модификаций. Следовательно, «исследованию корпуса текстов, объединённых названием *Метафизика*, должно предшествовать изучение истории его формирования, что возможно лишь посредством обращения к исторической судьбе всего аристотелевского литературного наследия» [Тихолаз 1998, 38]. Кроме того, серьёзный исследователь не должен забывать, что «работа по изучению *Метафизики* продолжается, и можно быть уверенным в появлении новых изданий её текста» [Тихолаз 1998, 44]. Следует также учитывать, что тексты, написанные тем или иным философом, не в полной мере тождественны его теории, поэтому «работа историка философии, конечно, начинается с анализа "текстов", но не сводится только к нему. Надо идти дальше, к его знанию, придающему целостность самой "теории"» [Сватко 2008, 5]. Наивно также полагать, что «для развития историко-философского знания необходим лишь один вид исторических источников – специализированные философские тексты», ведь многие важные для истории философии идеи или факты могут быть почерпнуты из источников, с формально-инвентарной точки зрения к философии не относящихся или же относящихся к смежным областям [Кузьміна 2004, 19; см. также: Голіченко 2004, 28; Пастушенко 2012]. Соответственно, историк философии обязательно должен быть весьма искушенным по части анализа и критики самых разнообразных исторических источников. В частности, ему следует избегать соблазна заняться наивным компилированием (в духе раскритикованной ещё Р.-Д. Коллингвудом «истории ножниц и клея»). Он также обязан «относиться к историческому источнику как к свидетелю, который способен ответить на определённые вопросы, однако с полным осознанием того, что он может сообщать искажённую или вовсе неправдивую информацию» [Кузьміна 2004, 20].[49]

Ещё одна серьёзная источниковедческая проблема, обсуждаемая на страницах журналов, состоит в атрибутировании (установлении авторства) различных старинных рукописей. Особо актуальной эта проблема оказывается в связи с изучением собственной традиции. О том, с помощью каких

[48] Именно в таком (более общем) ключе эта же мысль развивается в другой статье; см.: Голіченко 2004, 25.

[49] Пример несоблюдения этих требований С. Кузьмина находит в опубликованной в одном из предыдущих выпусков НЗ статье, посвящённой проблеме личности в творчестве В.В. Зеньковского и написанной не профессиональным историком философии, а сотрудником института психологии АПН Украины [Летцев 2002].

критериев следует вести отбор источников для исследования, посвящённого преподаванию философии в КМА в XVII–XVIII веках, и каким именно образом может быть снята завеса анонимности с текстов курсов, читавшихся её тогдашними профессорами и долгое время пылившихся в архивах, говорится в статьях Николая Сымчича [Симчич 2006; Симчич 2004].

Последний пример, как и многое из того, что было сказано выше, в очередной раз отражает огромный интерес современного могилянского философского сообщества к своим местным предшественникам, стремление выявить идейные связи, линии преемственности между ними и восстановить тем самым связь времён, разорванную в предыдущие годы. Безусловно, это одно из приоритетных направлений исследований, осуществляемых кафедрой. Однако могилянских историков интересуют далеко не только одни *эти* связи. Напротив, в огромном количестве статей исследуются идейные взаимосвязи, которые можно обнаружить в самых разных уголках карты мировой истории философии. В некоторых случаях это приводит к установлению наличия устойчивой континуальности, тогда как в других, наоборот, проступают достаточно неожиданные разрывы.

Во многих статьях можно встретить рассуждения о глубокой логической взаимосвязанности взглядов одного конкретного мыслителя. Так, имеются статьи, посвящённые: синтезу двух миров (божественного и тварного) как сквозной проблеме творчества Августина [Сватко 2002]; стержневой для творчества В. Экземплярского проблеме христианского морального идеала [Грищенко 2002*а*]; сопротивлению «террористической гипотезе о человеке» как лейтмотиву всей философии Ханны Арендт [Сігов 2002]. Демонстрация противоречивости концепта «сердца» у Г. Сковороды сопровождается обнаружением путей преодоления этой противоречивости в рамках его же собственного учения [Сидоренко 2008]. Внимательное изучение наследия Дж. Локка позволяет подвергнуть критике распространённое среди части историков представление, согласно которому между политической теорией философа и принципами его гносеологии якобы имеет место несоответствие [Гусєв 2005]. Междисциплинарный подход в сочетании с критикой историко-философского презентизма даёт возможность оценить обилие факторов, сыгравших значительную роль в формировании философии (и в частности антропологии) Канта. К таковым можно отнести и его рецепцию метафизических, физических и математических принципов Г. Лейбница и И. Ньютона [Козловський 2008*а*], и его неизменно почтительное отношение к «школьной вольфовской философии» (общее значение которой, как и её влияние непосредственно на Канта, зачастую недооцениваются) [Козловський 2009], и его интерес к физической географии [Козловський 2007; Козловський 2012], анатомии, физиологии, зоологии, натуральной истории [Козловський 2010*а*], и его педагогические изыскания, которые отнюдь не

стоит рассматривать «как исключительно маргинальное детище немецкого гения, что-то такое, что находилось на периферии его основных теоретических интересов и не имело никакой связи с идеями и принципами главных трудов, в которых заложены основания критической философии» [Козловський 2011, 26].

В других случаях обнаруживается глубокая преемственность в рамках определённой традиции. Юрий Сватко, например, учитывая общеевропейский опыт философствования и основываясь на интерпретации античности как специфического культурно-исторического типа освоения мира, находит общие интуиции античного космоса [Сватко 2009] или, скажем, ономатологии (онтологии имени) у Платона и неоплатоников [Сватко 2010]. Если попытаться взглянуть максимально широко на наследие Ф. Шеллинга, то может выясниться, что логически его система трансцендентального идеализма «является тем мостиком или тем звеном, которое позволяет перейти от предыдущей философии (И. Кант и И.-Г. Фихте) к новой позитивной философии, которая открывается натурфилософией», хотя с хронологической точки зрения проект последней был обнародован им раньше [Прокопов 2002, 89]. Исследование предыстории философской герменевтики позволяет увидеть, как в ней сложились основания для вывода об интенциональности понимания [Богачов 2000]. Анализ русской религиозной философии в её целостности позволяет сделать вывод о наличии у её представителей такой родовой черты, как онтологическая гносеология, а также о том, что последовательная реализация заявленной ими программы оборачивается преодолением самой философии [Тихолаз 2002]. Следуя в русле фундаментальной для теоретиков консервативной революции «эквилибристики между радикальной нигилистической негацией статус-кво и неизменной открытостью к реставрации прошлого "в мире, где умер бог"», Елена Семеняка приходит к выводу о том, что у таких его выразителей, как Э. Юнгер[50], Ю. Эвола и М. Хайдеггер, можно обнаружить созвучные сюжеты: Юнгер и Эвола высказывали сходные взгляды по поводу главного предвестника революционных перемен – «человека особого типа» [Семеняка 2010, 48], тогда как у Юнгера и Хайдеггера, даже несмотря на расхождения, явно обозначившиеся в ходе их полемики по поводу европейского нигилизма, идейная эволюция протекала по параллельным траекториям [Семеняка 2012, 37]. Убеждённость в том, что философия представляет собой традицию «последовательного и непрерывного даже в своих наиболее радикальных и наиболее революционных формах мышления», подкреплённая такой развитой исследовательской стратегией, как история (историческая семантика) философских понятий, позволяет не только продемонстрировать взаимодополнительность концеп-

50 Разнообразные концептуальные истоки программы «нового национализма», предложенной этим мыслителем, исследуются в: Семеняка 2011.

ций опыта у Канта и Гегеля, но и говорить о том, что историография такого типа «делает возможной коммуникацию философов – как в пределах одной генерации, так и между генерациями, иногда разделёнными тысячелетиями» [Мінаков 2006*a*, 22].[51]

Воля к континуальности может принести неожиданные плоды и в тех случаях, когда речь идёт о ещё более несхожих (и/или исторически отдалённых) традициях и их представителях. Так, панорамный взгляд на историю французской философии даёт возможность утверждать, что источниками расцвета философских идей в современной Франции явились не только «традиции картезианства и специфический синтез философии и литературы, который последовательно продемонстрировали XVII столетие и век Просвещения, заострённость социально-политической интуиции французского философского сообщества после 1789 года», но и «несправедливо забытое французское философское XIX столетие с его противоречивыми и взаимосвязанными тенденциями» [Голіченко 2006, 63].

---

[51] На страницах НЗ нашла отражение и одна важнейшая методологическая коллизия, характерная именно для такого подхода, как история понятий. Автор цитируемого пассажа (Михаил Минаков) подчёркивает, что история философии, понятая как история понятий, требует, чтобы понятия, которыми оперируют философы в своём мышлении, были «прозрачными, чёткими и понятными и по содержанию, и по происхождению» [Мінаков 2006*a*, 22]. В статье же Ирины Бондаревской находим показательный пример того, что подобная понятность если и достижима, то лишь с поправкой на то, что философские понятия в своём развитии проходят разные стадии, в том числе и додефинитивные, т. е. такие, когда ни об оформившемся понятии, ни тем более о его прозрачности и чёткости говорить не приходится. Более того, даже после длительного формирования они продолжают вызывать разночтения. Построение истории такой важной философской субдисциплины, как эстетика, связано со значительными трудностями, поскольку и сейчас, после её длительного формирования, «существуют разные определения эстетики и разные теоретические традиции» [Бондаревська 2004, 31]. Ещё сложнее с подачей в качестве этапов истории эстетики процессов, происходивших задолго до того, как появилось само понятие о соответствующей субдисциплине. «Наличие или отсутствие терминов “эстетическое”, “эстетика” не являются формальностью, которую можно преодолеть указанием на существование каких-то представлений о прекрасном в период “до”. То есть было бы неосмотрительно считать, что какая-то эстетическая реальность существовала всегда (эстетическое отношение, эстетическое переживание), но она была ещё не осознана и не проанализирована. Потом философы якобы наконец исправили положение и дали всем отношениям и переживаниям свои имена. … Посему фактор “до” и “после” должен быть инкорпорирован в сам процесс изучения истории эстетики как принципиальное методологическое требования. “До” не было того, от чего мы ныне начинаем исследование» [Бондаревська 2004, 32–33]. «Дефиниция приобретает в таких условиях методологически амбивалентную роль: она является тем, что составляет основание исследования, и тем, что должно подвергаться “опровержению” под давлением самого [исследуемого) материала» [Бондаревська 2004, 34].

> «Между венским логическим позитивизмом начала XX века в версии профессора Морица Шлика и кантовской традицией трансцендентального обоснования познания», помимо явных противоречий, можно обнаружить и «довольно прогрессивную, позитивистски окрашенную и тесную связь преемственности» [Маєвський 2001, 47].

Прагматическая и коммуникативная лингвистика, появление которой ассоциируется с новейшими временами, на самом деле может быть рассмотрена как своеобразный парафраз и одновременно продукт традиции, идущей ещё от античности [Сватко 2004, 3], а знакомство с современной англо-американской философией права даёт возможность говорить о её связи с номиналистической традицией философствования, у истоков которой стоял ещё У. Оккам [Сіома 2010].

Примеров действия альтернативной тенденции – появления разрывов (понятийных, дискурсивных, исторических и др.) – также можно найти немало, однако в несколько иной проекции. На уровне эволюции взглядов отдельного мыслителя принцип континуальности и связности, как правило, всё же остаётся превалирующим, тогда как разрывы лучше видны, когда речь заходит о разных мыслителях, традициях, эпохах. Скажем, признаётся тот факт, что «понятие “жизненного мира” и связанная с ним проблематика историчности сознания относится к числу философских нововведений поздней феноменологии», но при этом подчёркивается, что «эти нововведения обусловлены стремлением Гуссерля теоретически развернуть всеохватывающее изложение феноменологической концепции философии, не покидавшим его до конца жизни» [Кошарний 1998, 10]. Или, напр., в том, как Дунс Скот переформулировал онтологическое доказательство бытия Бога, предложенное Ансельмом Кентерберийским, усматривается «скрытая согласованность», заключающаяся в том, что, несмотря на видимую противоречивость, «на самом деле позиция Скота была и последовательной, и непротиворечивой» [Піговська 2003, 69; см. также: Піговська 2004].

Кроме того, регистрация разрывов, как правило, подаётся в связке с констатацией наличия определённых сходств. Так, вопреки распространённой среди томистов традиции решительно сближать представление Аквината об аналогии с позицией Аристотеля, Виктор Котусенко, проведя тщательный анализ, пришёл к выводу о натянутости этого подхода, поскольку, как выясняется, «Фома Аквинский никогда не использует термин аналогия в том значении, в котором его использовал Аристотель» [Котусенко 2002, 87]. Более пристальный анализ показывает ещё более дифференцированную картину, в которой есть как разрывы, так и сближения: томистская теория аналогии не заимствует аристотелевский вариант, а использует его определённые элементы, но при этом дополняет их и некоторыми элементами из

учения Платона [Котусенко 2004, 14]. Автор другой статьи демонстрирует сходства и различия между тем, как понимали метафизическое познание всё тот же Аквинат и Мейстер Экхарт [Піч 1998], а его коллега, анализируя деятельность первых кантианцев, появившихся в Германии в конце 1780-х годов, обращает внимание на то, что «каждый из них, признавая первенство и приоритет Канта, не желал исполнять роль эпигона его идей. Потому для первых кантианцев критическая философия стала мощным стимулом для собственных интеллектуальных поисков, сопровождавшихся не только позитивным восприятием критической философии, но и определённым несогласием с идеями Канта» [Козловський 2012*a*, 32].

Внимательное сравнительное исследование (учитывающее не только синхронический, но и диахронический аспекты истории философии) позволяет увидеть, что представители современной аналитической философии, обращаясь к таким элементам учения Канта, как трансцендентальная аргументация и трансцендентальный объект, делают это совсем в ином контексте, нежели сам кёнигсбергский философ, нередко перенося в несвойственный современный контекст и его собственные идеи [Циба 2010; Циба 2011]. Рецепция и одновременно активное переистолкование (нередко служащее реализации собственных целей) идей американского романтического трансценденталиста Р. Эмерсона обнаруживаются у его соотечественников, являющихся представителями как классического прагматизма (У. Джеймс, Дж. Дьюи), так и неопрагматизма (Р. Рорти, К. Уэст) [Поліщук 2012]. Примеры диалектики длительной преемственности и радикальной новизны можно обнаружить и в том, как трактовался эксперимент в истории британской философии: заложенная ещё Роджером Бэконом традиция использования эксперимента для обоснования философских взглядов была продолжена (пускай и в достаточно переработанном виде) его однофамильцем Френсисом, однако затем имел место кардинальный пересмотр возможностей экспериментального исследования, инициированный Ньютоном, много общего с которым обнаруживается у Д. Гартли [Кольцов 2009].

Радикальные сдвиги обнаруживаются и в истории феноменологии: вопреки изначальным замыслам Гуссерля, к настоящему моменту «окончательно отброшены картезианский, фихтеанский и отчасти даже гуссерлианский идеалы прозрачности субъекта для самого себя, идеалы его абсолютной постижимости в актах саморефлексии, а классическая феноменология постепенно перерастает сначала в экзистенциальную, а потом и в герменевтическую феноменологию» [Кошарний 1996, 39]. Философские же взгляды нашего соотечественника Льва Шестова (состоявшего с Гуссерлем в приятельских отношениях) с самого начала настолько отличались от взглядов других российских мыслителей, что он буквально сразу стал для них «неудобным мыслителем, “проблемой философии”, как неслучайно называл

его Н. Бердяев» [Гетман 2007, 69]. Существенные разногласия были у Шестова и с тем же самым Бердяевым – несмотря на то что оба были родом из Киева, творили примерно в одну эпоху, обнаруживали общность философских интересов, подходов и тем [Гетман 2006, 35].

Возможно, в утверждении, согласно которому «причина расхождения во взглядах двух мыслителей (Бердяева и Шестова. – *В. М.*) не в последнюю очередь объясняется их личными чертами» [Гетман 2006, 38], есть доля истины. Однако и этот конкретный, и многие другие разрывы, обнаруживающиеся в истории философии, имеют и более универсальные причины. Изучение того, как развивается антропологический дискурс на протяжении последних столетий, свидетельствует о том, что, «помимо концепта человеческой природы как чего-то универсального, стойкого и неизменного», Просвещение открыло ещё кое-что, а именно: понимание индивидуальности как «способности рушить универсальные измерения природы человека, расшатывать её стойкость вариативностью персонального опыта, рефлексии и действия» [Козловський 2006, 12]. Именно в свете антропологической, если угодно, запрограммированности радикальных общественных и технологических рывков и трансформаций встаёт вопрос не только о появлении всё новых и новых дискурсивных практик, в том числе и новых антропологических проектов, предполагающих радикальные трансформации в понимании природы человека [Козловський 2006, 17], но и всё новых и новых философских проектов, предполагающих радикальные трансформации в понимании природы философии и бросающих новые вызовы историко-философской науке.

Вопрос о континуальности и разрывах (сходствах и отличиях) тесно связан с одним из главных вопросов генеалогии философской власти и значимости, а именно с вопросом о влияниях (зависимости и преемственности) и оригинальности (самобытности) в истории философской мысли. Чем шире и глубже простираются идейные корни того или иного мыслителя, тем более значительной выглядит его миссия. Это прекрасно понимают не только философы, но и представители других дисциплин, в том числе, напр., и второй Президент НаУКМА Сергей Квит, филолог по специальности. В одной из статей, опубликованных им на страницах НЗ, утверждается, что Дмитрий Чижевский в своих исследованиях «опирается на очерченный им же украинский кордоцентризм, межвоенный пражский формализм и структурализм, а также немецкую феноменологическую школу Э. Гуссерля. В широком понимании Д. Чижевский выступает наследником значительно более широкого круга интеллектуальных традиций, будучи одновременно человеком Возрождения, Барокко и Романтизма, мистиком, гегельянцем и, наконец, модернистом» [Квіт 2010, 3]. Для могилянских философов важно также, что другой наш соотечественник (Густав Шпет) не только излагал взгляды

Э. Гуссерля, но и выражал сомнения в безупречности методологической техники, использовавшейся последним [Григоришин 2009, 23], а также демонстрировал своё собственное в*и*дение феноменологической проблематики, оригинальность которого «признаётся и современными немецкими феноменологами» [Кебуладзе 2002, 86].

Отдельной статьи заслуживает рассмотрение того, каким образом на формирование философских взглядов Э. Гуссерля повлияла эмпирическая метафизика, разрабатывавшаяся практически неизвестным у нас немецким академическим философом XIX века Германом Лотце [Григоришин 2008]. В статье другого автора предпринята попытка вывести из тени такого колосса, как Картезий, малоисследованную фигуру «отца британского идеализма, английского неоплатоника Ралфа Кедворта (1617–1688), который был современником и идейным оппонентом Декарта» и заслуживает большего внимания уже хотя бы потому, что «метафизическая доктрина этого философа-теолога существенно повлияла как позитивно на мыслителей-идеалистов, в частности Шефтсбери, так и негативно на философов-эмпириков, в частности Локка» [Колесник 2000, 3]. На фоне общепризнанного величия Ньютона как физика не совсем заслуженно меркнет значение влияния, оказанного им на развитие всей британской философии XVIII века и начавшего осознаваться лишь сравнительно недавно – вследствие ослабления позитивистских настроений в историографии и обнаружения многих ранее неизвестных источников (дневников и писем Ньютона) [Кольцов 2010, 20]. Проясняется и влияние Ньютона непосредственно на Д. Юма и Д. Гартли, которые и сами по себе являются влиятельными философами («влияние Д. Юма на континентальною философскую традицию общеизвестно, а Д. Гартли основал традицию ассоциативной психологии») [Кольцов 2010, 21]. Но обнаруживаются также и обратные влияния:

> «Есть основания считать, что проект расширения границ моральной философии, изложенный в заключительных вопросах *Оптики* Исаака Ньютона, на самом деле принадлежит не ему, а его последователю – Сэмюэлю Кларку» [Кольцов 2010, 24].

В случае с такими австрийскими мыслителями XX века, как Л. Мизес, К. Поппер и Ф. Хайек, внимания заслуживает не только то, как они повлияли на наше сегодняшнее понимание индивидуальной свободы, но и то, какое влияние на формирование их собственных взглядов оказали другие философы [Козловський 2004]. Особенно это важно в случае с Мизесом (увлёкшимся философией ещё в студенческие годы, кода он посещал лекции Ф. Брентано [Козловський 2004, 27]) и Хайеком (на развитие которого повлияла философия Э. Маха [Козловський 2004, 34]), поскольку их связь с

более ранней философией (и, соответственно, их значение для её последующего развития) не так очевидна, как в случае с Поппером.

Конечно же, к вопросам о том, кто на кого повлиял, кто чьим идейным преемником является, следует относиться весьма осторожно. В статье, специально посвящённой этому важному аспекту историко-философского познания [Тихолаз 2001], содержится ряд методологически важных предостережений. В частности, обращается внимание на то, что, с одной стороны, даже элементарного знакомства с тем, как развивалась философия в прошлом, бывает достаточно, чтобы заметить, «как тому или иному философу новейших времён приписываются открытия, которые на самом деле являются лишь перепевами идей многовековой давности» [Тихолаз 2001, 3]. Однако, с другой стороны, куда сложнее не просто заметить наличие сходства, но и обрести веские основания утверждать, что последнее может квалифицироваться как проявление влияния более раннего философа (или традиции) на более позднего. Как только возникает такое желание, становятся «проблематичными такие вещи, как механизмы трансляции этих влияний, условия, их детерминирующие и делающие возможными. Возникают вопросы: что необходимо, чтобы то или иное влияние сказалось, что необходимо, чтобы испытать определённое влияние?» [Тихолаз 2001, 3]. Невнимание к таким нюансам и поспешность в установлении подобных связей могут привести к довольно серьёзным аберрациям в понимании как предполагаемого источника влияния [Тихолаз 2001, 9], так и его лишь предполагаемого реципиента [Тихолаз 2001, 9].

Случается и так, что представления о характере и масштабах влияния того или иного мыслителя, долгое время считавшиеся общепринятыми, со временем подвергаются довольно решительному пересмотру. Как показано в другой статье, одна из таких «историографических революций» имела место в англо-американской науке в конце 1960-х годов и заключалась в радикальном пересмотре того, как повлияли либеральные идеи Локка на формирование революционной идеологии в Америке накануне обретения ею независимости [Гусєв 2004, 42]. Непосредственно на историко-философском материале проявления аналогичной тенденции можно найти в статье, в которой рассмотрено то, как с течением времени менялись подходы специалистов к исследованию уже упоминавшегося нами сюжета из истории средневековой философии (вопроса о рецепции Дунсом Скотом онтологического доказательства бытия Бога Ансельма Кентерберийского), и предложена периодизация этих трансформационных процессов [Піговська 2001]. Вместе с тем проблематизация понятия историко-философского влияния вовсе не влечёт за собой отрицание его легитимности: по ходу истории представления о традициях и влияниях менялись и будут меняться, однако не следует исключать, что, «помимо своего исторического измерения, фило-

софское влияние должно измеряться и определёнными метафизическими и метаисторическими средствами, поскольку следы, оставляемые им в плоскости исторически фиксированных фактов, зачастую оказываются лишь случайными отражениями тех интеллектуальных встреч, которые происходят в плоскости духовной» [Тихолаз 2001, 9].

Стремление ко всё большей объективности в понимании разнообразных связей, влияний, рецепций не отменяет, а, наоборот, усиливает внимание к феномену, который можно условно назвать «искажённой» или, скажем, «превратной» рецепцией идей отдельных философов или целых традиций: в процессе осознания ограниченности кумулятивистских, прогрессивно-поступательных моделей исторического развития философии становится очевидной важность и такого негативного опыта. Так, Тарас Лютый, анализируя исторические, культурные, литературно-критические, идеологические и художественные измерения рецепции Ф. Ницше в Украине, призывает к более глубокому осмыслению наследия этого философа, отталкиваясь от типичных недостатков, свойственных «украинскому ницшеанству» едва ли не с момента его зарождения (на рубеже XIX–XX веков) и вплоть до наших дней, а именно: «карикатурность, поверхностность и дефицит аналитичности; недостаточное изучение источников; избирательность, использование расхожих характеристик и понятий; сосредоточенность преимущественно на стилистике, а не идеях; парадоксальные сочетания социализма, коммунизма, национализма с ницшеанством; слабая развитость позиций; несдержанность и преувеличенность суждений» [Лютий 2011, 65]. В одной из статей автора этих строк разбирается особо драматичный пример того, как «плодами философии могут пользоваться (причём иногда крайне неожиданным для самих философов образом) не только профессиональные любители мудрости, но и представители других сфер знания» [Менжулін 2005, 71–72]. Как выясняется, влиятельный киевский психиатр конца XIX – начала XX века И.А. Сикорский, печально прославившийся своей антисемитской экспертизой по делу Бейлиса, был носителем устойчивого и довольно развитого расистского мировоззрения, одним из источников которого являлась далеко не всегда компетентная рецепция популярных в соответствующую эпоху научных и философских представлений, в том числе и тех, которые развивались в рамках философского позитивизма. В другой статье, посвящённой тому же историческому персонажу, показывается, что для лучшего понимания его личности, мировоззрения и деяний следует учесть то, как их воспринимали и оценивали не только его коллеги по цеху, но и такие, казалось бы, необычайно далёкие от основной сферы его деятельности мыслители, как Лев Толстой и Василий Розанов [Менжулін 2004].

Одним из направлений в современной историографии, поощряющим поиск и изучение разнообразных междисциплинарных пересечений и даю-

щим им прочное методологическое обоснование, является новый историзм, склонный «рассматривать в неразрывном единстве на первый взгляд абсолютно разнородные сферы деятельности, в том числе и такие, как, напр., наука и политика, или, скажем, медицина и философия» [Менжулін 2005, 72]. Как правило, обнаружение столь разнородных связей оказывается возможным в тех случаях, когда внимание историка в течение длительного времени сосредоточено на отдельной персоналии. Поощряемый новым историзмом биографический анализ – один из лучших способов обнаружить, что философы в течение своей жизни занимались отнюдь не только философией. Вполне вписываясь также и в рамки культурологического подхода (на его акцентирование личностного начала в истории философии мы уже обращали внимание), историко-философская биографистика является важной составляющей исследований, проводимых могилянскими историками философии. Но есть в данном случае и одно существенное затруднение. Так, в статье Степана Кошарного о феноменологии Гуссерля поднимается вопрос о том, почему у мыслителя, начинавшего с предельного логицизма и антиисторизма, с годами возник глубокий интерес к исторической проблематике. Принципиальная позиция, занимаемая исследователем по этому поводу, заключается в том, что историку философии нельзя останавливаться на обнаружении внешних, нефилософских, причин этого поворота (напр. на психологии Гуссерля или на таком трагическом историческом событии, непосредственно отразившемся и на его личной жизни, как приход к власти нацистов). Ему надлежит заняться поиском того, как внутри самого феноменологического проекта вызревала необходимость осмысления феномена истории [Кошарний 1998, 10–11].

Подобный ход мысли: признание факторов, традиционно ассоциирующихся с биографией, внешними и, соответственно, второстепенными для истории философии, – весьма распространён. По этой причине в статьях целого ряда учёных можно обнаружить попытки обоснования и разработки такого подхода, в рамках которого биографические аспекты превращаются из внешних, второстепенных, во внутренние, неотъемлемые факторы истории философии. Например, по мнению Горского, противопоставление «систематической» (ориентированной на общезначимое, универсальное) и «сингулярной» (т. е. персонализированной) моделей понимания истории философии вредит собственно истории философии, «создавая реальную угрозу её самоуничтожения» [Горський 2005, 4]. Развивая мысль известного французского историка философии первой половины XX века Э. Брейе о *трёх* типах историко-философского исследования, Горский говорит об «истории философской мысли» (философские идеи в культуре), «истории философской теории» (академическая, «школьная» философия) и «истории философов», причём именно последний из перечисленных типов исследо-

вания является, по его словам, завершающей, интегративной фазой историко-философского анализа [Горський 2005, 6], «воссоздающей поле истории философии как пространство взаимодействия личностей – персонажей этой истории» [Горський 2005, 3]. В статье, посвящённой непосредственно такому феномену, как философская жизнь, Лысый отстаивает точку зрения, согласно которой историки философии, готовые реализовывать культурологический подход, не обязаны замыкаться исключительно на динамике философских идей, взглядов и систем, поскольку «история философской культуры, обращаясь к философской жизни прошедших эпох, ставит в центр внимания неповторимую индивидуальность, которая жизнедействует в поле философской духовности, и тем самым преодолевает обезличенность традиционной репрезентации философского процесса в его историческом срезе» [Лисий 1999, 25].

Казалось бы, вышесказанному решительно противоречит тезис Сватко, считающего, что историю философии нужно строить на собственно смысловых основаниях, сорвав с неё пелену «псевдоисторико-философских построений», основанных на «хронологических», «географических» и прочих внешних по отношению к самой философии факторов [Сватко 1998, 47], и используя в качестве исходного методологического принципа исследовательскую максиму «Посмотри на Абсолют!» [Сватко 2007, 8]. Однако на самом деле такой фактор, как жизнь философа, даже с точки зрения Абсолюта оказывается отнюдь не внешним. Плод многолетних усилий того же автора – детально разработанная и пространно изложенная в целом ряде статей оригинальная модель периодизации всей европейской философии как единого культурного проекта – в качестве одного из ключевых моментов предполагает определение европейской философии как жизненного дела [см., напр.: Сватко 2008, 3]. По мысли автора модели, «иначе и не может быть, ибо что такое *философия*, как не осознание опыта в понятиях с его дальнейшим воплощением в конкретных установках и просто-таки образцах мудрой жизни?» [Сватко 2005, 9]. Понятая так история философии предстаёт как динамичная линия сменяющих друг друга историко-философских эпох, для каждой из которых характерен свой специфический тип мудрой жизни и соответствующий типаж стремящегося к ней философа: мудрец (Античность), боголюб (Средневековье), автор-творец (Ренессанс), учёный (Новое время) и игрок (Новейшее время) [Сватко 2005, 12].

Автор этой главы также посвятил немало времени и усилий демонстрации связи философии с жизнью философа, и прежде всего того, что антибиографизм (радикальное исключение личностных, биографических факторов из истории философии) и компартментализм (настойчивое стремление исследовать биографии философов и собственно философию максимально обособленно), с одной стороны, возникли отнюдь не на пустом месте, но, с

другой стороны, могут быть преодолены. Главной причиной популярности таких воззрений является тот факт, что долгое время биографический подход ассоциировался с догматическим использованием специфического метода, заключающегося в объяснении учения философа посредством редукции его идей к тем или иным биографическим факторам (психологическим, психопатологическим[52], социальным и т. п.). Однако «именно на контрасте с такой глобальной ловушкой биографического исследования, как редукционистское объяснение, раскрывается его ключевая методологическая установка: любой биографический материал (в том числе и психолого-психиатрический, биологический, социально-политический и т. п.) имеет смысл в историко-философском исследовании лишь тогда, когда он используется не для объяснения идей философов, а для прояснения, причём не столько отдельно взятых идей, сколько всей личности философа, представляющей собой очень сложное и далеко не однонаправленное взаимодействие жизненных и теоретических факторов» [Менжулін 2011, 24]. Кроме того, в ряде наших статей специально анализируется то, какое значение придавали биографическому подходу и как реализовывали его на практике Ханна Арендт [Менжулін 2007], Карл Ясперс [Менжулін 2010][53], А.Ф. Лосев [Менжулін 2008] и А. Гулыга [Менжулін 2009].

Методологически обоснованная и теоретически отрефлексированная готовность изучать историю философии, не исключая из неё истории философов, регулярно реализуется на практике. На страницах НЗ и МГ можно найти немало статей, посвящённых отдельным философам, в которых раскрываются важные аспекты их биографий. Как показано в статье Ткачук, подробная реконструкция киевского периода в творчестве В. Зеньковского[54] необходима для лучшего понимания истоков всего его религиозно-философского мировоззрения [Ткачук 1998*а*]. Благодаря другой статье этой же исследовательницы становится очевидно, что взглянуть на жизненный путь и творчество С. Гогоцкого без сформировавшихся ещё в советский период шор возможно лишь после внимательного изучения «документов и материалов, хранящихся в киевских архивах и на сегодняшний день представляющих единственно надёжный источник сведений» [Ткачук 2009, 42]. Активное

52 Поискам путей преодоления непосредственно психобиографического редукционизма посвящена специальная статья [Менжулін 2008*а*]. Снятию затруднений, возникающих перед историко-философской биографистикой в свете такого мощного антибиографического фактора, как тезис о «смерти автора», посвящена статья [Менжулін 2010*а*].

53 О том, что в биографии самого Ясперса невозможно не заметить глубочайшую духовную цельность, пишется в статье [Завійська 2011].

54 Предполагающая учёт многих биографических факторов, узнать о которых можно, лишь обработав огромное количество ранее не публиковавшихся архивных материалов. Некоторые из них были впервые опубликованы в МГ; см., напр. [Ткачук 1998].

привлечение архивных материалов способствует углублению представлений о разных этапах интеллектуальной биографии Д. Чижевского [Валявко 2004; Валявко 2006]. Внимание к автобиографическим воспоминаниям С. Франка позволяет лучше понять процесс рождения его оригинальной философии [Мащенко 2006, 39–40]. Широкий интеллектуально-биографический охват, предполагающий анализ не только академической деятельности в зрелые годы, но и ранних этапов жизни, даёт возможность лучше осознать всю глубину историко-философских интересов С. Трубецкого [Березюк 2008]. Привлечение биографических материалов оказывается важным и при освещении разных аспектов творчества таких известных российских мыслителей, как Н. Грот [Летцев 2004] и Л. Лопатин [Жерибор 2010; Жерибор 2012]. Творчество П. Кудрявцева раскрывается значительно полнее и ярче благодаря специальному интеллектуально-биографическому исследованию, предполагающему активное размыкание границ отдельных текстов этого мыслителя (интертекстуальный анализ) и жанров, в которых он работал (дискурсивный анализ) [Пастушенко 2009]. Большую историческую ценность имеет и осуществлённая на основании архивных материалов реконструкция обстоятельств такого трагического аспекта биографии Кудрявцева, как его арест в годы сталинских репрессий [Ткачук, Пастушенко 2012]. Архивные материалы также способствуют реконструкции интеллектуальной биографии В. Экземплярского и прояснению того, как в его деятельности отразились процессы, происходившие в КДА в начале XX века [Грищенко 1999; Грищенко 2002].

Всё сказанное выше (и непосредственно по поводу интереса к биографистике, и вообще касательно интереса к истории философии, склонной к детализации) не означает, что в статьях, представленных в НЗ и МГ, имеет место глубокая герменевтическая диспропорция, заключающаяся в однозначном доминировании части над целым. Скорее, повышенный интерес к истории и историческим деталям (вплоть до индивидуально-биографических) отражает собственную профильную ангажированность автора этих строк, о которой мы предупреждали в самом начале главы. На самом же деле в значительном количестве статей присутствует обсуждение и куда более глобальных проблем. Тот же самый биографический подход позволяет обнаружить довольно устойчивую тенденцию: философам испокон веков настолько свойствен интеллектуальный глобализм и настолько тесны любые дисциплинарные рамки, что они готовы их пересекать даже тогда, когда это запрещено, то есть «контрабандным» путём [Менжулін 2012].

Условные сокращения:

НЗ-1	Наукові записки. Том 1: Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 1996.
НЗ-8	Наукові записки. Том 8: Філософія. Право / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: КМ «Academia», 1999.
НЗ-18	Наукові записки. Том 18: Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Стилос, 2000.
НЗ-19	Наукові записки. Том 19: Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ : Видавничий дім «КМ Academia», 2001.
НЗ-20	Наукові записки. Том 20: Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2002.
НЗ-22/1	Наукові записки. Том 22, ч. 1: Гуманітарні науки / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2003.
НЗ-25	Наукові записки. Том 25: Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2004.
НЗ-37	Наукові записки. Том 37: Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2005.
НЗ-50	Наукові записки. Том 50: Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2006.
НЗ-63	Наукові записки. Том 63, Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». – Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2007.
НЗ-76	Наукові записки. Том 76: Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2008.
НЗ-89	Наукові записки. Том 89: Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Пульсари, 2009.
НЗ-102	Наукові записки. Том 102: Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ, 2010.
НЗ-115	Наукові записки. Том 115: Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: [ВПЦ НаУКМА], 2011.
НЗ-128	Наукові записки. Том 128: Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: [ВПЦ НаУКМА], 2012.
МГ-1	Магістеріум. Вип.1: Історико-філософські студії / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Stylos, 1998.
МГ-9	Магістеріум. Вип. 9: Історико-філософські студії / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Стилос, 2002.
МГ-13	Магістеріум. Вип. 13: Історико-філософські студії / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2004.
МГ-23	Магістеріум. Вип. 23: Історико-філософські студії / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2006.
МГ-30	Магістеріум. Вип. 30: Історико-філософські студії / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008.

МГ-39	Магістеріум. Вип. 39: Історико-філософські студії / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ, 2010.
МГ-47	Магістеріум. Вип. 47: Історико-філософські студії / Національний університет «Києво-Могилянська академія». Київ, 2012.

Литература

Архипова Л.Д. (2000) *Інтерпретація як умова існування в семіотичному універсумі*, НЗ-18: 59–67.

Архипова Л.Д. (2002) *Слово про переклад*, МГ-9: 116–117.

Архипова Л.Д. (2010) *Простір надії: Р. Рорті про герменевтичний проект Г.-Г. Гадамера*, НЗ-102: 33–37.

Архипова Л.Д. (2011) *Герменевтика у пошуках істини й методу: Ганс-Георг Гадамер – Еміліо Бетті – Ерік Дональд Гірш*, НЗ-115: 45–48.

Бадянова К.О. (2012) *Інституційні проблеми становлення мистецької критики в Україні*, НЗ-128: 27–32.

Березюк Н.В. (2007) *Проблеми методології історико-філософського пізнання у творчості Сергія Трубецького*, НЗ-63: 64–68.

Березюк Н.В. (2008) *Сергій Трубецькой: історико-філософський аспект творчості*, НЗ-76: 62–68.

Богачов А.Л. (2000) *Передісторія філософської герменевтики*, НЗ-18: 17–22.

Бондаревська І.А. (2004) *Значення дефініції естетики для розвідок історії естетики*, НЗ-25: 30–34.

Бондаревська І.А. (2012) *Мистецька критика і комерція (філософські нотатки)*, НЗ-128: 21–27.

Брюховецький В.С. (1996) *Вступне слово*, НЗ-1: 3.

Валявко І.В. (2004) *До інтелектуальної біографії Дмитра Чижевського: празький період (1924–1932)*, НЗ-25: 83–88.

Валявко І.В. (2006) *До інтелектуальної біографії Дмитра Чижевського: галльський (1932–1945) та марбурзький (1945–1949) періоди*, МГ-23: 70–77.

Вдовина О.Я. (2004) *До питання про використання Кирилом Туровським слова Йоанна Золотоустого у "Слові про розслабленого"*, МГ-13: 39–42.

Гетман І.І. (2006) *Парадоксальна етика Миколи Бердяєва та імморалізм Льва Шестова*, НЗ-50: 35–39.

Гетман І.І. (2007) *"Незручний мислитель": Лев Шестов як дослідницька проблема*, НЗ-63: 69–74.

Гетман І.І. (2008) *Два погляди на філософію Фрідріха Ніцше (Дмитро Чижевський і Лев Шестов)*, НЗ-76: 69–72.

Гетман І.І. (2008*а*) *Між смиренням і бунтом: образ Федора Достоєвського у творчості Льва Шестова*, МГ-30: 78–83.

Голіченко Т.С. (2004) *Історик філософії у світлі історії філософії і vice versa*, НЗ-25: 25–30.

Голіченко Т.С. (2006) *"Нарис сучасної французької філософії" ("Очерк современной французской философии") Олексія Введенського як прецендент панорамного дослідження історії французької філософії XIX століття*, МГ-23: 63–69.

Горський В.С. (1996) *Григорій Сковорода як тип українського інтелігента*, НЗ-1: 65–71.

Горський В.С. (1998) *Дещо про історію з історією філософії (Суб'єктивні роздуми з приводу ювілею)*, МГ-1: 136–144.

Горський В.С. (1998*а*) *Розуміння філософії в культурі давнього Києва*, МГ-1: 23–28.

Горський В.С. (1999) *Де шукати Європу? (Погляд з позиції українського сьогодення)*, НЗ-8: 11–16.

Горський В.С. (2000) *Міф Європи в сучасній українській культурі*, НЗ-18: 41–52.

Горський В.С. (2002) *Ідеї миру і толерантності в культурі Київської Русі*, МГ-9: 4–9.

Горський В.С. (2004) *До питання про ідентичність історії філософії як науки*, НЗ-25: 3–7.

Горський В.С. (2005) *Структура простору історико-філософського дослідження*, НЗ-37: 3–9.

Григоришин С.В. (2008) *Порівняльний аналіз понять значущості та феномену в Германа Лотце і Едмунда Гусерля*, МГ-30: 25–36.

Григоришин С.В. (2009) *Визначення ноематичного смислу у трансцедентальній феноменології Густава Шпета*, НЗ-89: 23–28.

Грищенко В.Л. (1999) *В. Екземплярський у релігійно-філософському житті Києва початку XX ст.*, НЗ-8: 42–50.

Грищенко В.Л. (2000) *Сенс любові: християнська етика В. Екземплярського*, НЗ-18: 35–41.

Грищенко В.Л. (2002) *Основні напрямки релігійно-філософської творчості В. Екземплярського*, НЗ-20: 69–76.

Грищенко В.Л. (2002*а*) *Християнський моральний ідеал в етичній концепції В. Екземплярського*, МГ-9: 63–68.

Гусев В.І. (1996) *Метафізики XVII ст. і наукове пізнання,* НЗ-1: 23–32.

Гусєв В.І. (1999) *Метафізика свободи (з історії філософії Нового часу)*, НЗ-8: 27–37.

Гусєв В.І. (2000) *І. Кант: філософське обґрунтування ідеї миру*, НЗ-18: 8–17.

Гусєв В.І. (2001) *Ідея свободи у філософії Д. Локка*, НЗ-19: 34–40.

Гусєв В.І. (2004) *Ліберальна філософія Джона Локка і американська революція*, НЗ-25: 41–47.

Гусєв В.І. (2005) *Гносеологічні засади політичної теорії Дж. Локка*, НЗ-37: 15–24.

Гусєв В.І. (2010) *Феномен свідомості та сучасна наука*, НЗ-102: 3–12.

Жерибор О.І. (2010) *Проблема свободи волі у філософії Льва Лопатіна*, МГ-39: 63–66.

Жерибор О.І. (2012) *Лев Лопатін: віхи академічної діяльності*, НЗ-128: 72–83.

Завгородній Ю.Ю. (1999) *Київ у системі сакральної онтології в культурі давньоруської доби*, НЗ-8: 50–55.

Завгородній Ю.Ю. (2002) *Інтерв'ю з Віленом Сергійовичем Горським*, НЗ-20: 96–102.

Завгородній Ю.Ю. (2003) *Григорій Сковорода і відроджена Києво-Могилянська академія: до питання духовного зв'язку*, НЗ-22/1: 74–78.

Завгородній Ю.Ю. (2004) *Успенська церква Печерської лаври – сакральний максимум Давньої Русі*, НЗ-25: 64–69.
Завгородній Ю.Ю. (2005) *Індійська філософія у творчості С.С. Гогоцького (як приклад професійної відкритості)*, НЗ-37: 54–61.
Завгородній Ю.Ю. (2009) *Володимир Лесевич і його зацікавлення сходом*, НЗ-89: 48–53.
Завгородній Ю.Ю. (2010) *Осмислення упанішад в Україні: 1840–1910 рр.*, НЗ-102: 38–40.
Завгородній Ю.Ю. (2010*a*) *Особливості звернення до індійської релігійно-філософської традиції і культури академіка Михайла Калиновича*, МГ-39: 79–85.
Завгородній Ю.Ю. (2011) *Кафхта Упанішаді в перекладі Павла Ріттера (1933): мотивація вибору тексту*, НЗ-115: 67–70.
Завгородній Ю.Ю. (2012) *Веданта у працях Сильвестра Гогоцького*, НЗ-128: 53–58.
Завійська М.Б. (2011) *Образ філософії в екзистанційній парадигмі Карла Ясперса*, НЗ-115: 36–40.
Закидальський Т. (1996) *Сковорода – Наркіс у кривому дзеркалі*, НЗ-1: 50–65.
Закидальський Т. (2002) *Вілен Горський – історик української філософії*, НЗ-20: 94–96.
Капранов С.В. (2003) *Григорій Сковорода і його вчення на початку третього тисячоліття*, НЗ-22/1: 78–80.
Карповець М.В. (2011) *Антропологічні особливості і переживання часу в світі міста*, НЗ-115: 8–12.
Квіт С.М. (2010) *Герменевтична стратегія Дмитра Чижевського*, МГ-39: 3–11.
Кебуладзе В.І. (2002) *Феноменологічне поняття інтелектуальної інтуїції та його обґрунтування у філософії Густава Шпета*, НЗ-20: 86–91.
Кирильчук О.Ю. (2001) *Проблема віри та розуму в київській духовно-академічній філософії (20–30-ті роки XIX століття)*, НЗ-19: 65–69.
Киричок О.Б. (2001) *Рефлексія межі та категорія імперативу в філософській культурі Київської Русі*, НЗ-19: 54–58.
Киричок О.Б. (2002) *"Воїнство Христа" як етична ідеологема у філософській культурі давньокиївського періоду*, МГ-9: 10–15.
Киричок О.Б. (2002*a*) *Категорії лицарської етики в контексті філософської культури Київської Русі*, НЗ-20: 38–44.
Киричок О.Б. (2004) *Давньоруська дружинна етика та західноєвропейська лицарська мораль: подібність і відмінність*, МГ-13: 42–49.
Киричок О.Б. (2006) *"Настанови Агапіта" у контексті української політичної філософії*, МГ-23: 39–43.
Козловський В.П. (2004) *Австрійський лібералізм: пошук нових засад індивідуальної свободи*, МГ-13: 27–38.
Козловський В.П. (2006) H*omo Oeconomicus як просвітницький проект: деякі риси антропології модерну*, НЗ-50: 12–18.
Козловський В.П. (2007) *До питання про антропологічний і трансцендентальний виміри кантівської політичної філософії*, НЗ-63: 22–30.

Козловський В.П. (2008) *Інтерпретація Петром Ліницьким кантівської ідеї про інтелігібельну та емпіричну природу людини*, НЗ-76: 43–48.

Козловський В.П. (2008*a*) *Кантівська антропологія в світлі метафізичних, фізичних і математичних принципів Ляйбніца і Ньютона*, МГ-30: 18–24.

Козловський В.П. (2009) *Метафізика і психологія Імануїла Канта: витоки та рецепції*, НЗ-89: 16–22.

Козловський В.П. (2010) *Кантова критика раціональної психології в оцінці Дмитра Богдашевського*, НЗ-102: 50–54.

Козловський В.П. (2010*a*) *Про витоки і базові концепти фізичної антропології І. Канта*, МГ-39: 31–37.

Козловський В.П. (2011) *Морально-антропологічні засади педагогічної доктрини Іммануїла Канта*, НЗ-115: 26–31.

Козловський В.П. (2012) *До питання про антропологічні імплікації фізичної географії Іммануїла Канта*, МГ-47: 28–33.

Козловський В.П. (2012*a*) *Кантова трансцендентальна психологія у висвітленні Карла Шміда*, НЗ-128: 32–38.

Колесник А.С. (2000) *Декарт і Кедворт: погляди на природу очима метафізиків*, НЗ-18: 3–8.

Колесник А.С. (2001) *Філософсько-релігійні переконання Бенджаміна Вічкоута: погляди на природу людського розуму*, НЗ-19: 28–33.

Кольцов М.О. (2009) *Проблема методологічного обгрунтування моральної науки у Британській філософії XVIII ст.*, НЗ-89: 12–15.

Кольцов М.О. (2010) *Методологічний вплив Ісака Ньютона на філософію Д. Г'юма та Д. Гартлі*, НЗ-102: 20–25.

Котусенко В.В. (2002) *Метафізичне уявлення про аналогію: спроба уточнення понять*, МГ-9: 79–88.

Котусенко В.В. (2004) *Аналогія і складність розвитку метафізичного методу*, МГ-13: 10–14.

Кошарний С.О. (1996) *Ідея генетичної феноменології в теоретичній спадщині Гуссерля*, НЗ-1: 33–40.

Кошарний С.О. (1998) *Поняття "життєвий світ" і джерела його походження у феноменології Гуссерля*, МГ-1: 10–22.

Кримський С.Б. (2002) *Софійні символи буття*, НЗ-20: 6–10.

Кузьминська М.С. (2005) *Концептуальні складові розуміння філософії у східнохристиянському богослов'ї*, НЗ-37: 35–40.

Кузьміна С.Л. (2002) *Творчість П.Д. Юркевича в контексті української філософської культури*, НЗ-20: 64–69.

Кузьміна С.Л. (2004) *Джерело історії філософії – "одиниця зберігання" чи голос минулого?*, НЗ-25: 19–25.

Кузьміна С.Л. (2004*a*) *Педагогіка в системі філософського знання (сторінками "Філософського лексикону" С.С. Гогоцького)*, МГ-13: 75–84.

Кузьміна С.Л. (2005) *Гармонія людського мікрокосму в "науці виховної освіти" С.С. Гогоцького*, НЗ-37: 49–54.

Кузьміна С.Л. (2006) *"Віра в культуру" в педагогіці Олександра Селіхановича*, НЗ-50: 73–78.

Кузьміна С.Л. (2006*а*) *Історико-філософське тлумачення тексту в альтернативних форматах історичної істини*, МГ-23: 3–7.

Кузьміна С.Л. (2007) *Філософія освіти як предмет історико-філософських досліджень*, НЗ-63: 11–15.

Кузьміна С.Л. (2008) *Курси педагогіки в Київській духовній академії: зміст і традиції викладання*, НЗ-76: 57–62.

Кузьміна С.Л. (2008*а*) *Філософська пропедевтика у школі: погляд на проблему в київському академічному середовищі початку XX сторіччя*, МГ-30: 71–78.

Кузьміна С.Л. (2009) *Школа і державна освітня політика: погляд київських академічних філософів XIX – початку XX ст.*, НЗ-89: 67–70.

Кузьміна С.Л. (2010) *Проблема моральної дії у філософії виховання київської академічної традиції XIX – початку XX ст.*, НЗ-102: 60–64.

Кузьміна С.Л. (2010**а**) *Християнська етика як джерело філософії виховання деякі аспекти творчості Маркеліна Олесницького*, МГ-39: 72–79.

Кузьміна С.Л. (2011) *Київські академісти XIX – початку XX ст. про сутність освіти*, НЗ-115: 56–59.

Кузьміна С.Л. (2012) *Проблема тілесності у київській духовно-академічній філософії виховання другої половини XIX ст.*, МГ-47: 55–60.

Кузьміна С.Л. (2012*а*) *Чому і як можливе виховання: погляди київських духовно-академічних філософів XIX – початку XX ст.*, НЗ-128: С. 58–64.

Левченко О.Г. (2000) До *реабілітації "лівої" міфології: (масова свідомість та художня культура)*, НЗ-18: 67–73.

Левчук-Керечук Н.О. (1996) *О. Потебня і філософія мови: Значення О.О. Потебні (1835–1891) як предтечі лінгвістичної думки XX століття*, НЗ-1: 93–102.

Летцев В.М. (2002) *Особистість як осереддя світоглядних пошуків В.В. Зеньковського*, НЗ-20: 82–86.

Летцев В.М. (2004) *"Він мовби народився бути професором..." (До 150-річчя від дня народження Миколи Яковича Грота)*, МГ-13: 84–88.

Лисий І.Я. (1999) *Філософське життя як проблема історії філософської культури*, НЗ-8: 22–27.

Лисий І.Я. (2002) *Перспективи університетської філософії очима студентів НаУКМА*, МГ-9: 99–103.

Лисий І.Я. (2004) *Конгрес україністів і сьогодення української гуманістики*, МГ-13: 97–108.

Лисий І.Я. (2006) *Національна визначеність філософії в пострадянському російському дискурсі*, НЗ-50: 18–21.

Лисий І.Я. (2011) *Ідея післяфілософської/літературної культури у Ричарда Рорті*, НЗ-115: 49–55.

Лисий І.Я. (2012) *Національна філософія як проблема*, НЗ-128: 9–16.

Луцишина О.А. (2001) *Людина у релігійно-філософському вченні найдавніших упанішад*, НЗ-19: 76–80.

Лютий Т.В. (2010) *Подвійність як світоглядно-антропологічний принцип*, НЗ-102: 13–19.

Лютий Т.В. (2011) *Українське ніцшеанство*, НЗ-115: 60–66.

Маєвський О.Л. (2001) *Реальність пізнання: Моріц Шлік versus Іммануїл Кант*, НЗ-19: 47–53.

Малахов В.А. (1996) *Проблема зла в європейській моральній свідомості*, НЗ-1: 42–48.

Малахов В.А. (1998) *М. Бубер і М. Бахтін: акценти філософії діалогу*, МГ-1: 4–9.

Малахов В.А. (2002) *До методології дослідження вітчизняної філософської думки 60–80-х рр. XX ст.*, НЗ-20: 30–32.

Мащенко Е.І. (2006) *Семен Франк про суспільність і призначення філософії*, НЗ-50: 39–44.

Менжулін В.І. (2004) *Іван Сікорський очима його сучасників*, МГ-13: 88–96.

Менжулін В.І. (2005) *Філософські уподобання Івана Сікорського*, НЗ-37: 71–77.

Менжулін В.І. (2006) *Смішне, пусте, та сумне у сучасній філософії*, НЗ-50: 44–49.

Менжулін В.І. (2007) *Хана Арендт як біограф*, НЗ-63: 31–36.

Менжулін В.І. (2008) *Актуальність Діогенів (до питання про біографічний підхід у О.Ф. Лосєва)*, МГ-30: 83–96.

Менжулін В.І. (2008*а*) *Психобіографічне підгрунтя психоаналітичних відкриттів та поняття "творчої хвороби"*, НЗ-76: 11–18.

Менжулін В.І. (2009) *Біографія філософа як мистецтво і наука у працях Арсенія Гулиги*, НЗ-89: 34–41.

Менжулін В.І. (2010) *Карл Ясперс про роль особистості філософа в історії філософії*, НЗ-102: 26–32.

Менжулін В.І. (2010*а*) *Структуралізм, "смерть автора" і біографізм*, МГ-39: 12–19.

Менжулін В.І. (2011) *Історико-філософська біографістика: провідні тенденції та віхи становлення*, НЗ-115: 18–25.

Менжулін В.І. (2012) *Філософська "контрабанда": автобіографічний, біографічний і психоаналітичний аспекти*, НЗ-128: 3–9.

Мінаков М.А. (2004) *Досвід і проблема прогнозування розуму*, НЗ-25: 47–52.

Мінаков М.А. (2006) *Досвід та місія філософії: теорія міметичного досвіду Вальтера Беньяміна*, МГ-23: 18–24.

Мінаков М.А. (2006*а*) *Рамки історії поняття досвіду: взаємодоповнюваність концепцій досвіду І. Канта і Г.В.Ф. Гегеля*, НЗ-50: 22–29.

Наточій Л.І. (2008) *До питання про правомірність історико-філософського дослідження есхатологічних ідей у культурі києво-руської доби*, НЗ-76: 30–35.

Обухівська О.Є. (2005) *Рецепція гегелівської філософії права в "Енциклопедії законознавства" Костянтина Неволіна*, НЗ-37: 45–49.

Пастушенко Л. А. (2004) *Досвід критики "чистого емпіризму" в історико-філософських працях П.П. Кудрявцева*, НЗ-25: 80–83.

Пастушенко Л.А. (2005) *Петро Кудрявцев: абсолютні цінності в історико-філософському вимірі*, НЗ-37: 77–83.

Пастушенко Л.А. (2006) *Філософська спадщина київської духовної академії в інтерпретації Петра Кудрявцева*, НЗ-50: 68–73.

Пастушенко Л.А. (2009) *Петро Кудрявцев: основні напрямки творчості*, НЗ-89: 60–66.

Пастушенко Л.А. (2010) *Соловйовська спадщина в інтерпритації Петра Кудрявцева*, НЗ-102: 54–59.

Пастушенко Л.А. (2012) *Ідея церковного відродження на сторінках часопису "Христианская мысль" (1916–1917)*, НЗ-128: 64–72.

Піговська І.Р. (2001) *Переформування ансельмівського аргументу Джоном Дунсом Скоттом: історія та сучасний стан досліджень*, НЗ-19: 24–27.

Піговська І.Р. (2003) *Дві версії переформулювання ансельмівського аргументу Джонсом Дунсом Скотом: прихована узгодженість*, НЗ-22/1: 69–73.

Піговська І.Р. (2004) *"Методологічне" обговорення ансельмівського аргументу Джоном Дунсоном Скотом: "Ordinatio" I d. 2 pars 1 qq. 1–2, пп. 10–36*, НЗ-25: 35–40.

Піч Р. (1998) *Метафізичне пізнання у філософії Томи Аквінського й Майстера Екгарта*, МГ-1: 71–84.

Поліщук Н.П. (2004) *"Відкрита онтологія" філософської мови (філософія Г. Сковороди у контексті західного філософського мислення)*, МГ-13: 50–55.

Поліщук Н.П. (2012) *Прагматична спрямованість романтичного трансценденталізму Ральфа Волдо Емерсона*, НЗ-128: 38–46.

Попович М.В. (2003) *Григорій Сковорода на тлі філософсько-релігійних рухів своєї доби*, НЗ-22/1: 91–103.

Прокопов Д.Є. (2002) *Обгрунтування системи трансцендентального ідеалізму Ф.В.Й. Шеллінгом*, МГ-9: 89–95.

Прокопов Д.Є. (2003) *Григорій Сковорода: між філософією та оповіддю про неї*, НЗ-22/1: 80–86.

Прокопов Д.Є. (2004) *Історико-філософський текст і проблеми "прагнення більшого"*, НЗ-25: 8–14.

Прокопов Д.Є. (2004*a*) *Філософія, письмо, читання: У. Еко*, МГ-13: 15–21.

Сарапін О.В. (1996) *Тема серця в антропологічних пошуках представників "Київської школи"*, НЗ-1: 79–84.

Сарапін О.В. (2006) *Логіка викладу Гегелем змісту релігії: задум та особливості його реалізації (за матеріалами "Лекцій з філософії релігії")*, НЗ-50: 29–34.

Сарапін О.В. (2008) *Філософія релігії у перспективі подолання семантичної варіативності*, НЗ-76: 73–80.

Сватко Ю.І. (1998) *Праведна мудрість як вченість, або "Схоластика" серед інших типів середньовічного філософування на латинському заході*, МГ-1: 47–62.

Сватко Ю.І. (2001) *Європа Сада, або Об'явлення від "божественного маркіза"*, НЗ-19: 41–46.

Сватко Ю.І. (2002) *Два світи християнського середньовіччя і шляхи кінцевого синтезу: досвід бл. Августина*, МГ-9: 73–78.

Сватко Ю.І. (2004) *Від символу до знака: Арістотель і деонтологізація мови*, МГ-13: 3–9.

Сватко Ю.І. (2004*a*) *"Випробування на шляху до Дамаска", або інтелектуалізм у тенетах світу людини*, НЗ-25: 89–95.

Сватко Ю.І. (2005) *Предмет філософії як інструмент аналізу історико-філософської доби*, НЗ-37: 9–15.
Сватко Ю.І. (2007) *Принцип "Подивись на Абсолют!" як загальнометодологічна засада сучасного історико-філософського дослідження*, НЗ-63: 3–10.
Сватко Ю.І. (2008) *Філософія як проблема історії філософії*, НЗ-76: 3–11.
Сватко Ю.І. (2009) *Світ античного космосу і антична модель філософування: культурно-історичний та історико-філософський коментар*, НЗ-89: 5–11.
Сватко Ю.І. (2010) *(Прото)європейська філософія мови: версія платонізму*, МГ-39: 20–26.
Сватко Ю.І. (2011) *Віртуальність. Час. Мова*, НЗ-115: 3–8.
Сватко Ю.І. (2012) *Методологічні засади європейського філософування в аспекті софійного синтезу*, МГ-47: 3–28.
Сватко Ю.І. (2012*а*) *Між царством необхідності і царством імовірності: наради, рішення, процедури*, НЗ-128: 20–25.
Семеняка О.О. (2010) *Концепт "людини особливого типу" в консервативній революції (на прикладі анарха Юргера та право анархіста Еволи)*, МГ-39: 43–48.
Семеняка О.О. (2011) *"Новий націоналізм" Ернста Юнгера як метафізичний кодекс "людини нового типу"*, НЗ-115: 41–44.
Семеняка О.О. (2012) *"Через лінію": дискусія Ернста Юнґера та Мартіна Гайдеґґера про європейський нігілізм*, МГ-47: 33–38.
Сидоренко Н.В. (2008) *Ідея Софії Премудрості Божої у вченні про серце Г. Сковороди*, МГ-30: 52–60.
Симчич М.В. (2004) *До проблеми ідентифікції рукописних курсів професорів КМА (XVII–XVIII ст.)*, НЗ-25: 69–73.
Симчич М.В. (2006) *Визначення джерельної бази для дослідження викладання філософії у Києво-Могилянській академії у XVII–XVIII ст.*, МГ-23: 43–48.
Сігов К.Б. (2002) *Парадокс практичної філософії Ханни Арендт*, МГ-9: 96–98.
Сіома М.О. (2010) *Зародження номіналістичної традиції філософування та поява британської філософії права*, МГ-39: 26–30.
Стрехалюк А.О. (2011) *До питання генези та розвитку категорії піднесеного: актуалізація проблеми*, НЗ-115: 12–17.
Тихолаз А.Г. (1996) *Геракліт Темний з Ефеса: філософ та його вчення*, НЗ-1: 5–23.
Тихолаз А.Г. (1998) *"Метафізика" Арістотеля: її склад та історична доля*, МГ-1: 38–45.
Тихолаз А.Г. (2001) *До проблеми історико-філософського впливу*, НЗ-19: 3–10.
Тихолаз А.Г. (2002) *Російська онтологічна гносеологія: філософія кінця чи кінець філософії?*, НЗ-20: 76–82.
Ткачук М.Л. (1996) *Орест Новицький як філософ та історик філософії*, НЗ-1: 85–93.
Ткачук М.Л. (1998) *З київських архівів: В.В. Зеньковський і університет св. Володимира*, МГ-1: 112–122.
Ткачук М.Л. (1998*а*) *Київський період творчості В.В. Зеньковського*, МГ-1: 28–37.
Ткачук М.Л. (1999) *Академічна філософія в Україні XIX – початку XX ст.: актуальні проблеми дослідження*, НЗ-8: 37–42.
Ткачук М.Л. (2000) *Академічна філософія як феномен*, НЗ-18: 52–59.

Ткачук М.Л. (2001) *Теоретичні та методологічні проблеми історико-філософського знання у спадщині Сильвестра Гогоцького*, НЗ-19: 70–75.

Ткачук М.Л. (2002) *Вілен Горський: вчений, педагог, особистість*, НЗ-20: 91–94.

Ткачук М.Л. (2002*а*) *Історія філософії в культурологічному вимірі: (з досвіду київських істориків філософії XIX – початку XX ст.)*, НЗ-20: 19–30.

Ткачук М.Л. (2002*б*) *Як вивчали історію філософії в Київській духовній академії XIX – початку XX ст.*, МГ-9: 35–51.

Ткачук М.Л. (2002*б*) *Як вивчали історію філософії в Університеті св. Володимира*, МГ-13: 65–74.

Ткачук М.Л. (2005) *Київ у релігійно-філософському відродженні початку XX ст.: до постановки проблеми*, НЗ-37: 67–71.

Ткачук М.Л. (2006) І*сторико-філософське сходознавство в Києві XIX– початку XX ст.*, НЗ-50: 50–55.

Ткачук М.Л. (2007) *Біля витоків історіографії російської філософії: "Проект" Гавриїла (Воскресенського)*, НЗ-63: 54–63.

Ткачук М.Л. (2008) *Проблема віри і знання у творчості Петра Ліницького*, НЗ-76: 35–42.

Ткачук М.Л. (2009) *Сильвестр Гогоцький: матеріали до життєпису*, НЗ-89: 41–48.

Ткачук М.Л. (2010) *Проблеми теорії і методології історико-філософського пізнання в інтерпритації Петра Ліницького*, НЗ-102: 43–49.

Ткачук М.Л., Пастушенко Л. А. (2012) *До життєпису Петра Кудрявцева: із матеріалів слідчої справи 1938–1939 років*, МГ-47: 68–101.

Фізер І. (1996) *Поняття самопізнання у Сковороди і Сократа: компаративне дослідження*, НЗ-1: 49–54.

Целік Т. В. (2002) *Філософська культура Київської Русі: методологічні та джерелознавчі аспекти дослідження*, НЗ-20: 32–38.

Циба В.М. (2010) *Трансцедентальний об'єкт як підстава для Канта і проблема для Стросона*, МГ-39: 38–43.

Циба В.М. (2011) *Трансцедентальний аргумент і проблема об'єктивності*, НЗ-115: 31–35.

Чайка Т.О. (2008) *Моральні домінанти давньокиївської агіографії (до реконструкції моральної свідомості Київської Русі)*, МГ-30: 36–52.

Шевчук О.А. (2008) *Філософія як терапія та метатерапія*, НЗ-76: 25–29.

Юринець Я.І. (2007) *Біля витоків "Радянської філософії" в Україні (1920–1930-ті рр.)*, НЗ-63: 74–78.

Юринець Я.І. (2009) *З історії українських літературно-філософських дискусій 1920-х років: Володимир Юринець contra Микола Хвильовий*, НЗ-89: 71–75.

Юринець Я.І. (2010) *Володимир Юринець: роки студенства у Львівському університеті*, МГ-39: 86–90.

Юринець Я.І. (2012) *Біля джерел «критики сучасної буржуазної філософії» (до історії української філософії радянської доби)*, МГ-47: 49–55.

Lashchuk E. (1996) *Skovoroda's philosophy of happiness in the context of westwrn philosophy*, НЗ-1: 54–59.

ГЛАВА 5. ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНСКОЙ ГУМАНИТАРИСТИКЕ

Татьяна Дзядевич, Вахтанг Кебуладзе

5.1. Антиколониализм и постколониализм как методологические установки

Нашей целью является анализ анти- и постколониального дискурса, который либо прямо, либо опосредованно проявляется в украинской гуманитарной научной периодике последних двадцати лет. Некоторое внимание также обращается на значимые монографии и переводные издания конца XX – первой половины XXI века, которые повлияли на развитие постколониальной критики в Украине. Для того чтобы представить динамику процесса, анализируются научные издания начиная с конца 1980-х годов и заканчивая настоящим временем.

Нашей задачей является проследить, каким образом происходило (и завершилось ли) смещение антиколониальной риторики и тональности в сторону постколониальной; каким образом концепция гибридности, введённая одним из современных классиков постколониализма Хоми Бхабхой, соответствует украинским реалиям. Анализируя литературоведческую периодику, мы обращали внимание как на публикации с декларацией использования анти- и постколониального инструментария, так и на обобщённый характер дискурсивного подхода изданий к вышеуказанной проблематике.

Для начала следует обозначить основные рабочие категории этой главы. Под понятием «антиколониализм» подразумеваются идеологически ангажированные антироссийские и антисоветские публикации, направленные против российского/советского доминирования в условиях

позднего СССР и первые годы украинской независимости. Классическими примерами антиколониального письма являются работы Франца Фанона [Fanon 1991, 2007]. В украинском контексте первое, что можно назвать, это публицистика Евгения Сверстюка и всего поколения украинских шестидесятников, равно как и членов Хельсинской группы, а также публикации Оксаны Пахлевской.

Постколониализм[55], в свою очередь, рефлексирует над ситуацией, связанной с прошлым колониальным статусом: каким образом колониальное прошлое влияет на текущую ситуацию. В отличие от антиколониализма с присущими ему пафосом и агрессией, сатирой и сарказмом, постколониализм аналитичен, ироничен, стремится к более объективному анализу ситуации. Если антиколониализм – это политический акт, то постколониализм, скорее, интеллектуальная рефлексия. Антиколониализм стремится изменить ситуацию, политический режим, государственный статус, постколониализм анализирует, почему ситуация складывается именно так, а не иначе, и какие факторы колониального прошлого влияют на текущий момент.

Невозможно безболезненно перепрыгнуть из колониального прошлого в независимое полноценное настоящее. Длительное пребывание в зависимом статусе имеет последствия не только в сфере политики и экономики. В первую очередь это влияет на способ мышления как отдельных индивидуумов, так и общества в целом. Хоми Бхабха в исследовании *Локализация культуры* использовал термин, который активно употребляется в современном дискурсе анти-/постколониальных исследований, – гибридизация [Bhabha 1994]. Под этим термином понимается особое состояние так называемого переходного периода. Многозначность смыслов «переходного периода» с дрожащим балансированием между онтологически неопределёнными ситуациями «пост-» отображается на многих факторах, в том числе и на использовании паттернов советского прошлого, обращении к канону бывшего колонизатора, ориентации на литературу и культуру бывшей метрополии, пренебрежительном отношении к собственной национальной культуре. Ряд можно продолжить многими примерами. Бхабха определяет гибрид как признак продуктивности колониализма, который смещает акцент с дискурса силы и власти на дискурс культуры и искусства. Бхабха утверждает, что признаки колониального доминирования проявляются не только в «классических» отношениях колонизатор/колонизированный, но и в более сложных случаях. Речь идёт о переоценке формирования идентичности, поражённой колониальными условиями.

Постколониализм как направление современной гуманитаристики начинался с литературоведения. Темы, связанные с переоценкой националь-

[55] Термин ‘постколониализм’ вошёл в гуманитарный дискурс, в первую очередь, благодаря работам Эдварда Саида [Said 1979, 1993].

ного канона, введение ранее запрещённых тем, вопросы ментальной и языковой идентичности, изучение белых пятен истории литературы – всё это характерные маркеры постколониального дискурса. Вопросы языка, роли поэта и писателя в обществе особенно актуализируются в период национального и гражданского подъёма, что в свою очередь стимулирует литературоведение работать с общественно значимыми темами.

Не существует единой универсальной формулы, характерной для всех метрополий и колоний. Каждая ситуация имеет свою уникальную специфику, которая произрастает из каждой отдельно взятой исторической ситуации. К примеру, колониализм и антиколониализм в Индии отличаются от ситуации в Алжире или ЮАР, поэтому обобщение одного из колониальных опытов не может быть спроецировано на другие страны. Даже в рамках одной империи ситуация каждой колонии отлична от других.

5.2. Вращение геополитической оси

Специфика украинской геополитической ситуации обусловлена положением Украины в зоне цивилизационного разлома. Этот разлом, в свою очередь, является следствием очередного поворота геополитической оси. Говоря об этом, следует вспомнить тонкое замечание Лари Вульфа о том, что в истории цивилизованного человечества представления о топографии культурного мира претерпевали фундаментальные изменения. В своей книге *Изобретение Восточной Европы* [Wolff 1994] он описывает, как традиционное деление на культурный Юг и варварский Север постепенно заменяется представлением о цивилизованном Западе и диком Востоке. Во времена Античности и раннего Средневековья культура ассоциировалась с югом Европы, центр которой перемещался из Афин в Рим, а оттуда в Константинополь. Варвары всегда приходили с Севера, принося с собой разрушения и бедствия. В эпоху Просвещения, по мнению Вульфа, начинает формироваться новая культурная топография, геополитическая ось приходит в движение. В эту эпоху цивилизованный Запад открывает для себя дикий Восток, впервые формулируя топоним «Восточная Европа». Этот процесс имеет амбивалентный характер. С одной стороны, Восточная Европа открывается как дикая, но, с другой стороны, всё же как дикий регион самой Европы. Стигматизируя свою восточную часть как дикую, Европа признаёт её чем-то своим в отличие от Азии, Африки и других частей света.

Можно сказать, что в настоящее время мы становимся свидетелями нового поворота геополитической оси, в результате которого цивилизованный мир начинает делиться на прогрессивный Север и деградирующий Юг. Этот поворот закрепляется в ряде символических названий и реальных процессов. Наиболее влиятельная военная организация мира – НАТО – в самом

своём названии содержит указание на то, что это союз северных стран. В своей книге *Секулярная эпоха* канадский философ Чарльз Тейлор в полном соответствии с этим называет западную цивилизацию североатлантической [Taylor 2007, 15]. Последние годы мы наблюдаем экономическую дестабилизацию южно-европейских стран на фоне относительной экономической стабильности стран северной Европы. Если перенести этот конструкт в западное полушарие, то можно отметить аналогичное экономическое процветание и политическое доминирование стран севера – США и Канады – на фоне огромного количества кричащих экономических, социальных и политических проблем стран Южной Америки. Таким образом, можно позволить себе несколько парадоксальное утверждение о том, что западная цивилизация там, где она успешна, постепенно превращается в цивилизацию северную.

Что означает этот поворот геополитической оси для современной Украины? В попытках поиска ответа на этот вопрос следует учитывать тот факт, что наша страна возникла в результате развала Советского Союза, который являлся очередной реинкарнацией Русской империи. Европейская часть этой империи, в которую входила и Украина, как раз и представляла собой наиболее яркий образ дикой Восточной Европы. Сегодняшняя Россия в полной мере отвечает этому образу, пытаясь при этом резонировать с новым поворотом геополитической оси и стать страной не только восточной, но и северной. Я думаю, что это пусть и не главная, но одна из важных скрытых причин резкого обострения ситуации на Кавказе. В Украине же это проявилось в том, что с недавних пор некоторые украинские СМИ начали называть Россию северным соседом, хотя географически Россия расположена скорее на востоке, чем на севере от Украины. Означает ли это, что Украина признаётся южной страной, то есть в терминах новой зарождающейся культурной топографии страной упадка и деградации?

Не хотелось бы так однозначно маргинализировать Юг, и всё же следует признать, что геополитическая ось сдвинулась с места. В ближайшем будущем речь, по всей видимости, будет идти о выборе не столько между цивилизованным Западом и диким Востоком, сколько между прогрессивным Севером и деградирующим Югом. Украина оказалась в цивилизационном разломе, образованном вращением геополитической оси. Одним из факторов этого разлома является то, что наш громоздкий сосед, так и не избавившись от дикости восточной оконечности Запада, претендует на теперешнюю мощь Севера.

Вся проблематичность представленной ситуации отражается и в современной украинской гуманитаристике, которая наследует многие черты общего с Россией советского прошлого, совмещая их со своей собственной спецификой. Эта специфика обусловлена культурным и геополитическим положением Украины как страны, которая пытается обрести своё место в

новой культурной топографии человечества, преодолевая политическое, информационное, а теперь уже и военное давление со стороны России как страны, которая, с одной стороны, не может отказаться от своего имперского прошлого, с другой стороны, не может предложить ни себе, ни своим бывшим колониям цивилизованный образ будущего. Именно в этом культурно-историческом контексте приходится говорить об антиколониализме и постколониализме в современной Украине.

5.3. Болезни роста: антиколониализм, постколониализм, гибридизация последних двадцати лет в Украине

Согласно патриотической парадигме преподавания литературы в советской школе, каждый урок должен был иметь триединую цель: образовательную, воспитательную и развивающую. Первоочередной задачей признавалось воспитание патриотизма, поэтому особое внимание уделялось преподаванию именно литературы, в первую очередь русской и советской. С определённой долей иронии следует отметить, что постсоветское понимание гражданской роли поэта/писателя в обществе во многом продолжило логоцентрическую традицию, заложенную ранее. Чему явно способствовал и тот факт, что писатели и литературоведы активно включились в гражданско-политические движения позднего СССР, а также в создание новых независимых государств после развала Советского Союза.

С начала 1990-х годов как литературная практика (в первую очередь эссеистика и поэзия), так и литературоведение (в первую очередь литературная критика) во многом подчинялись именно гражданственной парадигме, которая в Украине приобрела характер от-российско-центробежного дискурса, что создало все условия для развития антиколониализма и постколониализма в украинском литературоведении последних двадцати лет. Осмелюсь утверждать, что развитие украинского литературоведения всегда было связано с политической ситуацией в стране и ею определялось, что несколько усилилось в процессе становления украинской государственности. Именно поэтому антиколониализм, который в Украине конца 1980-х – начала 1990-х принял антисоветскую/антироссийскую форму, начал развиваться в украинском литературоведении до того, как сам термин утвердился в научном аппарате исследователей. Однако отсутствие в украинской гуманитаристике определённой терминологии не означало отсутствия дискурса как такового. Выступления украинских шестидесятников де-факто были антиколониальным движением, хотя антиколониализм как термин не употреблялся.

В украинском литературоведении, как и в целом в стране (тогда ещё большом Советском Союзе), конец 1980-х был периодом национального подъёма, обновления, открытия границ, интенсификации контактов с за-

падными коллегами. С одной стороны, можно отметить определённый ажиотаж и эйфорию от происходящего, с другой – осторожное отношение к инновациям и новшествам. Притом что антиколониальное ангажирование в современные политические процессы являлось очевидным, сама терминология в украинском литературоведении приживалась с трудом.

Во-первых, колониализм не воспринимался как явление, характеризующее украинскую ситуацию, это где-то далеко – в Африке, в Индии, в конце концов, в банановых республиках Латинской Америки. *Во-вторых*, сразу же обозначилась специфика ситуации: советское прошлое – это одно, а миф Российской империи – совсем другое. Неожиданно оказалось, что заядлые антисоветчики совершенно не готовы воспринимать Украину как самостоятельный субъект государственности.[56] *В-третьих*, было недостаточно теоретической литературы, для того чтобы самостоятельно во всём разобраться. В антологии по теории литературы под редакцией Марии Зубрицкой [*Слово. Знак. Дискурс* 1996] были напечатаны только отрывки из работ Эдварда Саида и Гаятри Чакраворти Спивак. Длительное время это был единственный доступный источник на украинском языке. *Ориентализм* Эдварда Саида на украинском был напечатан только в 2001, *Культура и империализм* – в 2007 году. Переводы работ Чакраворти Спивак появились в 2006 году. Хоми Бхабха не переведён до сих пор, тогда как некоторые отрывки из работ Франца Фанона на украинском языке доступны в волонтёрских интернет-проектах. Даже на сегодняшний день не переведены все «классические» работы по постколониализму, но ситуация улучшилась за счёт международных интернет-библиотек и значительного повышения уровня владения иностранными языками по сравнению с ранним постсоветским периодом. Уже выросло поколение молодых учёных, владеющих несколькими иностранными языками.

Выше уже упоминалось, что специфика украинской ситуации (впрочем, как и ситуации в других бывших субъектах СССР) состоит в том, что антиколониальный дискурс здесь складывается из *двух* аспектов: антисоветского (и во многом совпадает с общим антисоветским движением практически во всех субъектах бывшего Советского Союза, в том числе и в Российской Федерации) и антироссийского, направленного не против России как таковой, а против российского доминирования. Звучат призывы пересмотреть в историческом контексте проблемные моменты российско-украинских отношений, связанные не только с трагическими событиями XX века (Красный террор, Голодомор, репрессии), но и с русификацией XVIII–XIX веков: Валуевский и Эмский указы, ряд можно продолжить.

[56] Первое, что сразу приходит на ум, это статья Александра Солженицына *Как нам обустроить Россию* (1990) и стихотворение Иосифа Бродского «На независимость Украины» (1994).

В силу своей природы пресса первая реагирует на качественные изменения в общественно-политическом дискурсе. Академическая гуманитарная пресса не является исключением. Украинские издания, которые были проанализированы для этой главы, можно разделить на несколько групп: академические литературоведческие, академические интердисциплинарные, методические, университетские сборники, общественно-гуманитарные издания, созданные украинской диаспорой и передислоцированные в Украину после 1991 года, переводные издания и некоторые важные для дискурса монографии.

В первую очередь следует отметить научные гуманитарные издания всеукраинского масштаба, такие как *Слово і час* (*Слово и время*), *Критика*, *Всесвіт* (*Вселенная*), популярный интернет-проект «Літакцент» («Литакцент»), имеющий одноимённый печатный аналог. В последнее время именно эти научные и научно-популярные издания определяют тенденции развития литературоведения и литературной критики в современной Украине. *Слово і час* – ведущее «официальное» литературоведческое издание страны, печатный орган Института литературы Национальной академии наук Украины. Украиноязычный журнал *Радянське літературознавство* (*Советское литературоведение*), литературоведческое научное издание, специализирующееся в истории и теории литературы, основан в 1938 году. Изначально это были тематические сборники, со временем издание приобрело структуру научного ежемесячника, посвящённого вопросам литературоведения. Знаковым является то, что, следуя веяниям времени, с января 1990 года издание называется *Слово і час* (*Слово и время*). Лаконичная и ёмкая аббревиатура «СіЧ» недвусмысленно связывает журнал с мифологемой Запорожской Сечи и апеллирует к так называемому казацкому мифу – золотой эпохе украинского национального самосознания. Тот факт, что переименование журнала произошло уже в начале 1990 года, свидетельствует о том, что коллектив являлся частью антисоветского дискурса и отказался от советского прошлого ещё до распада Советского Союза. Это произошло почти одновременно с падением Берлинской стены в Германии и волной «бархатных революций» в странах Центральной Европы.

Об активной гражданской позиции и антиколониальном пафосе свидетельствуют рубрики, которые были введены в журнал и, по большому счёту, мало касались литературоведения как такового. В рамках созданной рубрики «Діє Слово» («Действует Слово») обсуждались такие темы, как национальная идентичность и культура, самосознание, что должно было привести к мирной парламентской борьбе за независимость Украины. В рубрике выступали не столько писатели и литературоведы, сколько депутаты и общественные деятели. Так, гостями рубрики становились Леонид Кравчук, Роман Лубкивский, Юрий Щербак. В этой рубрике также выступили Владимир Яворивский, Владимир Панченко, Лариса Скорик.

В 1992 году Украина стала независимым государством, и на повестке дня возник вопрос о концепции национальной культуры. Именно этот вопрос стал основным для рубрики в указанном году. Вопросы для обсуждения формулировались глобально, учитывая формат академического литературоведческого издания: что Украине делать дальше? Как развивать естественный всеохватывающий процесс государственного строительства, в частности в духовно-культурной сфере? Возрождение украинской нации – что конкретно сто*и*т за этим, какое содержание должны вкладывать в это? Как достичь внутренних изменений в самом человеческом мышлении, чтобы это было мышление людей, освобождённых от остатков тоталитарной психоидеологии, мышление свободных хозяев своей земли? И как безболезненно совершить сам переход – от тоталитаризма к демократическому обществу? [*Слово і час* 1992, 3]. Как видим, вопросы, поставленные в 1992 году, вполне вписываются в постколониальный дискурс, без упоминания оного. В то же время о гибридности явления свидетельствует то, что первым гостем рубрики был Леонид Кравчук, и сама рубрика продолжала диалог не с представителями литературного процесса, а с общественными деятелями. Глядя из сегодняшнего дня, можно сказать, что стремление к «безболезненному» переходу и отказ от шоковой терапии, которую в то время проходили соседняя Польша и страны Прибалтики, объясняют затянувшийся на десятилетия переходной период. В том же 1992 году на страницах журнала развернулась дискуссия по обсуждению национальной концепции культуры. Нелли Корниенко так обозначила эту проблему:

> «Таким образом, мы в экстремуме под названием “переходный период к независимости”. Я хочу предложить концепцию культуры как выживания, как гарантию независимости национального государства... Прежде всего, сама культура должна изменить главную ориентацию – из культуры осаждённой страны, которая постоянно ожидает угрозы извне, превратиться в культуру свободы, культуру открытую» [*Слово і час* 1992, 30].

Н. Корниенко сформулировала задачу абсолютно в духе постколониальной парадигмы, указав на самый болезненный момент – чувство пребывания в стране, осаждённой врагами, тенденция не жить, а выживать, закрытость от Иного. К сожалению, конструктивная установка на открытость и самодостаточность культуры, скажем прямо, не была услышана. Возможно, предложение Корниенко прозвучало слишком рано для украинистики, которая ещё не отработала свои травмы. Самокомпенсаторный этап попросту должен быть преодолён посредством публикаций о забытых именах, о вкладе украинцев в мировую культуру, а также культуру России и Польши, публикаций на тему национального характера и украинской духовности.

Так, в *восьмом номере* того же года представлены *три* характерные для компенсаторного периода публикации. *Во-первых*, статья Оксаны Забужко *Украинство как философская проблема на современном этапе*, *во-вторых*, статья Максима Розумного *Обжинки провенционализма* в рубрике «Обсуждение украинской культуры» и, *в-третьих* – для целостности картины – статья Валентины Соболь *Исследование истоков украинской ментальности* [*Слово і час* 1992*а*].

Такого рода публикации доминировали в украинской академической гуманитарной прессе на протяжении 1990-х годов. Можно утверждать, что «СіЧ» задавал тон такого рода публикациям и, будучи ведущим литературоведческим изданием, направлял ход научного поиска как молодых учёных, которым требовались публикации для защиты диссертационных проектов («СіЧ» возглавляет список изданий для публикаций, принятых ВАК для соискателей степени кандидата и доктора филологических наук), так и учёных с научной степенью. Справедливости ради следует отметить, что именно на странницах журнала «СіЧ» впервые были опубликованы статьи, представляющие украинской академической аудитории постколониализм как теоретическое направление современного литературоведения.

Критика – альтернативный проект, инициированный Гарвардским исследовательским институтом украинистики и заявляющий о себе как «пространстве свободной мысли». Журнал, созданный в 1997 году по инициативе профессора Гарвардского университета Григория Грабовича, по сути стал одним из самых успешных постколониальных проектов украинской гуманитаристики. Журнал создавался как платформа для дискуссий на острые и не всегда приятные темы. Так, одну из самых острых полемик вызвал материал о национальных мистификациях, куда наряду с *Велесовой книгой* было включено и *Слово о полку Игореве*. *Критика*, ориентируясь на формат таких изданий, как *New York Review of Books*, *Times Literary Supplement*, *Kultura*, делала намного больше – она заполняла (и заполняет) лакуны, оставленные советским прошлым, а также вводила Украину в мировой дискурс. Здесь наряду с такими отечественными учёными, как Соломия Павлычко, Алексей Толочко, Тамара Гундорова, Николай Рябчук, печатались и печатаются материалы таких исследователей с мировым именем, как Умберто Эко, Ричард Пайпс, Лешек Колаковский, Славой Жижек. После *Критики* появилось много международных издательских проектов (я лично организовала два), но *Критика* была первой, кто показала, что учёные с мировым именем захотят увидеть свою работу на украинском языке. В контексте тематики данного материала следует отметить, что в *Критике* печатался Эдвард Саид. В этом издании постоянно публикуются материалы, посвящённые вопросам национализма, национального мифа, демифологизации национализма, национальной памяти, проблемным вопросам истории и места Украины в ми-

ровом процессе. *Критика* сыграла огромную роль в развитии интердисциплинарного подхода в украинской гуманитаристике. Выход за рамки узкой дисциплинарности, публикация в одном номере, посвящённом одной теме, материалов из области философии, литературоведения, культурологии, истории, антропологии и т. д. показали, насколько эти дисциплины близки и комплементарны и что никто не обладает монополией на истину. Активная гражданская позиция коллектива *Критики* проявилась как во время Оранжевой революции в Киеве, так и во время гражданских протестов конца 2013 года. Серия публикаций на заданную тему, видео-обращение к гражданам Украины и мировой общественности идейного вдохновителя и многолетнего главного редактора проф. Григория Грабовича, непосредственное участие в гражданских протестах – всё это свидетельствует о *Критике* как постколониальноом проекте, небезразличном к тому, что происходит в украинском обществе и украинской науке в широком понимании этого концепта.

Всесвіт – окно в мир, журнал иностранной литературы, представляющий украинским читателям те новинки зарубежной литературы, которые получили признание мировой аудитории, а также книги, которые были переведены на украинский язык.

Говоря о влиянии украинской диаспоры на издательский процесс в Украине, кроме вышеупомянутых изданий, которые имеют свою довольно широкую аудиторию, следует обратить внимание на несколько издательских проектов, возникших в начале 1990-х годов при непосредственном участии представителей диаспорных кругов. Это *Вісник Міжнародної асоціації україністів* (*Вестник Международной ассоциации украинистов*) – ежеквартальное издание, возникшее в 1990 году с целью более тесной интеграции учёных украинистов всего мира и достойной репрезентации украинистики в мировом контексте. В определённой мере этот проект был предтечей упомянутого выше издания *Критика*.

Журнал *Сучасність* (*Современность*) возник в 1961 году в Мюнхене, потом издавался в США, а с 1992 года перебазировался в Киев. Этот журнал на протяжении десятилетий представлял культурную и литературную жизнь Украины за рубежом, но не нашёл широкую аудиторию в самой Украине, что, возможно, обусловлено и некоторыми финансовыми трудностями. В издании представлены как художественные тексты, так и литературная критика, литературно-исторические эссе. Основной акцент делался на литературу, запрещённую в СССР. Здесь печатались тексты авторов так называемого украинского расстрелянного Возрождения, тексты диссидентов и авторов, которые не вписывались в официальные рамки соцреализма. С «переездом» в Киев основное направление издания не изменилось. Появились новые имена, напр. здесь печатались работы представителей киевской школы по-

эзии и тексты арт-группы «Бу-Ба-Бу» («Бурлеск – Балаган – Буффонада»). Молодые литературоведы, интересующиеся разными теоретическими направлениями, также получили платформу для публикаций. Здесь печатались Соломия Павлычко, Тамара Гундорова, Владимир Моренец и Николай Рябчук.

Любопытным во многих отношениях является также журнал *Визвольний шлях* (*Освободительный путь*), созданный членами ОУН (Организация украинских националистов) в Лондоне в 1948 году. Изначально редакционная политика журнала была откровенно антиколониальной, граничащей с праворадикальным национализмом, а журнал распространялся только среди «своих» – членов организации. Печатались работы идеологов украинского национализма, таких как Дмитрий Донцов, Ярослав Стецько, Степан Бандера, материалы исторического и литературоведческого характера. Как и в случае с журналами *Сучасність* и *Молода нация*, в 1995 году был создан киевский филиал журнала, а в 2004 журнал полностью перебазировался в Киев. Более того, в 2007 году Национальный университет «Киево-Могилянская академия» стал одним из соиздателей журнала. Одной из целей издания являлось расширение аудитории, выход за узкопартийные рамки как читателей, так и контрибьюторов журнала. Предпринимались также попытки ввести журнал в список изданий ВАК. Общая интонация публикаций смягчилась, но содержание, по сути, осталось таким же праворадикальным. Литературоведческие публикации ориентированы в основном на исследование национальных, патриотических и религиозных мотивов, анализ национальных образов и стереотипов.

Литакцент – довольно молодое, но динамично развивающееся издание, созданное в 2007 году на базе Национального университета «Киево-Могилянская академия» и издательства «Темпора». В этом издании отслеживаются основные тенденции развития современной украинской и зарубежной литературы. *Литакцент* привлёк внимание как быстротой реакции на события литературной жизни в Украине и за её пределами, так и остротой дискуссий, которые происходят на его сайте. Огромный плюс того, что делают «литакцентовцы», заключается в том, что они избавляют украиноязычную читательскую аудиторию от впечатления экзотичности собственной культуры. Их основная аудитория – это молодёжь, рождённая в независимой Украине, которая воспринимает свою литературу как часть мирового процесса, такую же, как литературы других стран. Постколониализм *Литакцента* фактический, дискурсивный, а не декларативный.

Выросло поколение граждан независимой Украины, чьё среднее образование было соподчинено изменениям курса преподавания гуманитарных дисциплин. В первой половине 1990-х, в условиях фактического отсутствия новых учебников и программ преподавания литературы, не говоря уже о

возможности использования интернета, основным дидактическим подспорьем учителей была методическая пресса. Поэтому вполне логично, что второй блок изданий – это методические издания, такие как *Українська мова і література в школі* (*Украинский язык и литература в школе*), *Українська література в загальноосвітній школі* (*Украинская литература в общеобразовательной школе*), *Зарубіжна література в школі* (*Зарубежная литература в школе*). Особого внимания заслуживает журнал *Зарубежная литература в школе*, поскольку он трансформировался из издания *Русская литература в школе*, который издавался для учителей русского языка и литературы ещё в советское время и служил для них главным подспорьем и методическим ресурсом. Издание *Русская словесность в школах Украины* является официальным печатным органом Ассоциации учителей-русистов в современных украинских школах. Научно-методические издания интересны тем, что отображают тенденции изменения подходов к преподаванию литературы в среднем образовании (обязательном для всех граждан Украины). Эти издания, как в целом вся украинская русистика, пережили и всё ещё переживают особенно болезненный период трансформации. На страницах указанных изданий обсуждаются в первую очередь такие темы, как: составление новых программ, изменение принципов преподавания иностранной литературы в школе, разработка новых методических пособий, написание сценариев уроков в соответствии с новыми программами. Всё это на фоне теоретических дискуссий: зарубежная или иностранная литература, какой процент русской литературы должен быть в общем курсе зарубежной литературы и т. д. Отдельной проблемой является человеческий фактор. Процессы, которые отображались на страницах этих изданий, как нельзя лучше вписываются в общую постколониальную ситуацию гуманитаристики в Украине.

Отдельно следует упомянуть феномен университетских сборников. Их формат во многом подчинён утилитарной потребности научных публикаций для молодых учёных, аспирантов, студентов старших курсов. С одной стороны, им трудно пробиться в солидные научные издания, а с другой – именно они, по большому счёту, находятся в авангарде науки. Естественно, что именно в этих изданиях время от времени появлялись и появляются статьи на антиколониальную и постколониальную тематику. В этой связи в первую очередь следует отметить *Наукові записки НаУКМА* (*Научные записки НаУКМА*), *Вісник Львівського університету* (*Вестник Львовского университета*), *Збірник наукових праць Дрогобицького педагогичного университету* (*Сборник научный трудов Дрогобычского педагогического университета*). Последний отличается особым тенденциозным антиколониальным подходом, иногда граничащим с радикальным национализмом, что в свою очередь является актуальным объектом анализа, особенно, если

учесть тот факт, что партия «Свобода»[57] (в составе которой достаточное количество лиц, связанных с этим университетом) прошла в украинский парламент на предыдущих выборах 2012 года[58].

Университетские сборники НаУКМА и Львовского национального университета имени Ивана Франко интересны тем, что они одними из первых стали печатать статьи постколониальной тематики, причём как серьёзных учёных с мировым именем (Ивана Физера, Романа Струця, Ивана Дзюбы), так и молодых аспирантов и даже студентов. Последние не ограничивались в свободе выбора тематики, что позволяло появляться студенческим статьям постколониального характера.

Отдельно следует упомянуть *два* издания – это альманах *Молода нація* (*Молодая нация*) издательства «Смолоскип» и историко-культурологический сборник *Схід-Захід* (*Восток-Запад*) Восточно-Украинского института при Харьковском национальном университете имени Василия Каразина. Оба проекта издаются при активном участии украинской диаспоры и, с одной стороны, ориентированы на ценности западной цивилизации, с другой – имеют этноцентрический характер, особенно это справедливо в отношении *Молодой нации*.

Издательство «Смолоскип» («Факел») создано в 1952 году в Париже на базе одноименного журнала и небольшой газеты *Украинское слово*. В 1960 году «Смолоскип» переехал в Балтимор (США). Это было издательство украиноязычной литературы, где печатались украинские авторы, живущие в диаспоре, запрещённые авторы и авторы, репрессированные советской властью. В 1992 году издательство переезжает в Киев. Создаётся фонд «Смолоскип», деятельность которого направлена на поддержку талантливой украинской молодёжи, пишущей на украинском языке, публикацию текстов украинского расстрелянного Возрождения, издание классических работ по национализму, либерализму, консерватизму, а также на издание альманаха с многообещающим названием *Молодая нация*, где могли бы увидеть свет работы молодых исследователей в области политологии, истории, литературоведения. Один из выпусков *Молодой нации* (№ 4, 2007) был полностью посвящён постколониализму. Спецификой этого тома было то, что в его рамках удалось напечатать как студенческие работы, так и тексты таких известных учёных в этой области, как Эва Томпсон, Керстин Йобст, Дариуш Скурчевский. Издание имело просветительский характер. Его целью было

[57] «Свобода» – украинская партия, созданная в 1991 году и зарегистрированная в 1995 году. До 2004 года называлась Социал-национальная партия Украины. В 2004 году переименована во «Всеукраинское объединения “Свобода”».

[58] Следует отметить, что на внеочередных парламентских выборах 2014 года партия «Свобода» не преодолела пятипроцентный барьер и не попала в Верховную Раду Украины.

продемонстрировать возможности постколониальной методологии для интерпретации различных текстов и исторических процессов.

В 1998 году в Восточно-Украинском исследовательском институте при Харьковском национальном университете имени Василия Каразина был создан историко-культурологический ежегодник *Восток-Запад*. Издание задумывалось как международный научный сборник, способствующий диалогу между учёными из разных стран, разных гуманитарных дисциплин и научных школ. В то же время издание должно было способствовать обновлению теоретико-методологического аппарата украинистики. По большому счёту, произошла трансформация кафедрального сборника института украинистики, который издавался до 1994 года. Следует отметить, что данной трансформации способствовала финансовая поддержка Канадского института украинистики в Альберте. Для нас интересным является тот факт, что издание не фокусировалось на украинском языке, а изначально было полилингвистичным: к публикации принимались тексты на украинском, русском, польском и английском языках. Сборники были тематическими и формировались по принципу заполнения теоретических лакун украинской гуманитаристики: пограничье, устная история, урбанистика. Прагматичный подход к языковому вопросу позволил редакционному комитету значительно расширить географию контрибьюторов. Притом что нео-/постколониальная методология как таковая не упоминалась, сам журнал вполне вписывался именно в постколониальную парадигму, *во-первых*, за счёт своей открытости Иному, *во-вторых*, благодаря неангажированному подходу к вопросам качества публикуемых материалов.

В 2011 году *Восток-Запад* начал масштабный международный проект, ориентированный на современную ситуацию и релевантность постколониализма для Восточной и Центральной Европы в современных условиях. Результатом этого проекта стал спецвыпуск журнала «Неоантиколониализм *vs* неоимпериализм: релевантность постколониального дискурса на постсоветском пространстве», собравший более 30 контрибьюторов со всего мира. В основе идеи этого номера было желание подытожить историю последних двадцати лет, а также проследить, каким образом усиление имперских амбиций современной Российской Федерации отображается в соседних странах. Успехом проекта можно считать не только факт повышенного интереса со стороны потенциальных контрибьюторов, но также то, что проект смог продемонстрировать, что постколониальный инструментарий позволяет рассматривать не только «традиционные» геополитические вопросы, но и специфику национальной кухни или феномен плагиата в современной постсоветской гуманитаристике.

Кроме журнальных публикаций, на развитие постколониального дискурса в Украине повлиял выход некоторых монографий. В первую очередь

следует отметить публикацию исследований диаспорных учёных. Это книги Григория Грабовича на английском языке: *The Poet as Mythmaker: A Study of Symbolic Meaning in Taras Sevcenko*» [Grabowicz 1982] и *Toward a History of Ukrainian Literature* [Grabowicz 1981], а также Марка Павлышина *Канон и иконостас* [Павлишин 1997]. Они послужили огромным стимулом для украинской науки и оказали заметное влияние на поколение исследователей, которые делали первые шаги в науке и открывали для себя мир с помощью фондов академических обменов. Речь прежде всего идёт о Соломии Павлычко, которая была автором перевода книги Грабовича *Шевченко как мифотворец* [Грабович 1991] с английского на украинский язык. Соломии Павлычко мы благодарны и за интерес к гендерным исследованиям, и за издательство «Основы», где издавались ранее неизвестные в Украине, но важные книги, и за книгу об Агатангеле Крымском *Национальность, сексуальность, ориентализм. Сложный мир Агатангела Крымского* [Павличко 2001], изданную посмертно. Работы Николая Рябчука *От Малороссии к Украине: парадоксы запоздавшего создания нации* [Рябчук 2000], *Дилеммы украинского Фауста: гражданское общество и "создание государства"* [Рябчук 2000*а*], *Две Украины: реальные границы, виртуальные игры* [Рябчук 2003] оказались важными не только как исследования, в которых поставлены фундаментальные проблемы, но и как примеры использования теоретического постколониального инструментария, особенно с учётом того факта, что на тот момент классические теоретические работы Саида, Спивак, Фанона ещё не были переведены на украинский язык. Работы Рябчука того периода очень хорошо иллюстрируют концепцию гибридности процессов, происходящих в современной Украине.

Огромное влияние на развитие дискурса оказали переводы упомянутых выше авторов, а также публикация украинского перевода монографии Эвы Томпсон *Трубадуры империи* [Томпсон 2006]. Эта книга вдохнула новую жизнь в дискурс, поскольку в ней анализировалась русская литература и рассматривались острые противоречивые паттерны русского имперского дискурса. После выхода этой работы заметно оживились дискуссии, также можно говорить о качественно новых работах того же Рябчука *Любимый пистолет госпожи Симпсон: хроника оранжевого поражения* [Рябчук 2009], *Постколониальный синдром. Наблюдения* [Рябчук 2011], *От хаоса к стабильности* [Рябчук 2012]. Тамара Гундорова, которая достаточно долго присматривалась к возможностям постколониального инструментария, последние годы достаточно активно его использует в своих работах *Китч и литература* [Гундорова 2008], *Транзитная культура. Симптомы постколониальной травмы: статьи и эссе* [Гундорова 2013].

Подводя итоги, следует сказать, что в контексте развития украинского литературоведения последних двадцати с небольшим лет отмечается каче-

ственная смена дискурса. *Во-первых*, в украинских академических изданиях можно проследить присутствие антиколониального, постколониального и гибридного направлений, заявленных как прямо, так и опосредованно. *Во-вторых*, антиколониальный дискурс в украинском контексте изначально имел *два* направления – антисоветское и антироссийское, первое было особенно актуально в начале транзитного процесса. *В-третьих*, огромное влияние на развитие украинского литературоведения оказали международные институции, а также украинские структуры, созданные в диаспоре. *В-четвёртых*, за двадцать лет украинское литературоведение прошло путь от ученического подражания и интуитивного поиска к усвоению методологии и созданию самостоятельного и независимого продукта. *В-пятых*, украинское литературоведение постепенно перешло от антиколониализма к постколониализму и формированию гражданского общества.

Литература

Грабович Г. (1991) *Шевченко як міфотворець: Семантика символів у творчості поета*. Київ: Радянський письменник.

Гундорова Т. (2008) *Кітч і література*. Київ: Факт.

Гундорова Т. (2013) *Транзитна культура. Симптоми постколоніальної травми*. Київ: Грані-Т.

Рябчук М. (2000) *Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націєтворення*. Київ: Критика.

Рябчук М. (2000*a*) *Дилеми українського Фауста: громадянське суспільство і "розбудова держави"*. Київ: Критика.

Рябчук М. (2003) *Дві України: реальні межі, віртуальні ігри*. Київ: Критика.

Рябчук М. (2009) *Улюблений пістолет пані Сімпсон: хроніка помаранчевої поразки*. Київ: К.І.С.

Рябчук М. (2011) *Постколоніальний синдром. Спостереження*. Київ: К.І.С.

Рябчук М. (2012) *Від "хаосу" до "стабільності": хроніка авторитарної консолідації*. Київ: К.І.С.

Павличко С. (2001) *Національність. Сексуальність. Орієнталізм. Складний світ Агатангела Кримського*. Київ: Основи.

Павлишин М. (1997) *Канон та іконостас*. Київ: Час.

Слово. Знак. Дискурс (1996). Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. Львів: Літопис.

Слово і час (1992), 1.

Слово і час (1992*a*), 8.

Томпсон Е. (2006) *Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм*. Київ: Основи.

Bhabha H.K. (1994) *The Location of Culture*. London, New York: Routledge, XIII.

Fanon F. (1991) *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.

Fanon F. (2007) *A Dying Colonialism*. New York: Grove Press.

Grabowicz G. (1981) *Towards a History of Ukrainian Literature*. Cambridge, Massachusetts: Harvard Ukrainian Research Institute.

Grabowicz G. (1982) *The Poet as Mythmaker: A Study of Symbolic Meaning in Taras Sevcenko*. Cambridge, Massachusetts: Harvard Ukrainian Research Institute.

Said E. (1979) *Orientalism*. New York: Vintage Books, XI.

Said E. (1993) *Culture and Imperialism*. New York: Columbia University Press, XXVIII.

Taylor Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, X.

Wolff L. (1994) *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press, XIV.

РАЗДЕЛ III.
ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

В этом разделе, с одной стороны, подводятся некоторые формальные итоги той части украинского исследования, которая опиралась на философскую периодическую литературу, с другой – представляются результаты исследования присутствия публикаций по философии в гуманитарной периодике Беларуси.

Как видно из анализа некоторых тенденций в современной украинской философской периодике, ключевым принципом отбора анализируемых журналов являлась продолжительность существования издания. Это требование связано с минимальным периодом времени, необходимым изданию для накопления научного и социального капитала. С другой стороны, журнал должен выходить и в настоящее время, что свидетельствует о его релевантности для современной ситуации. Указанные принципы отбора применяются и в белорусском исследовании.

В качестве метода исследования, результаты которого изложены в этом разделе, за основу взят контент-анализ, который в Беларуси проводился по *одиннадцати* параметрам: 1) продолжительность существования; 2) периодичность; 3) тираж; 4) доступность; 5) интернационализация; 6) наличие в базах данных; 7) рубрикация; 8) удельный вес публикаций по философии; 9) объём; 10) язык публикаций; 11) повторяемость одних и тех же авторов.

Для Украины выбраны первые *семь* параметров в связи со следующими особенностями для каждого исключённого параметра:

1) удельный вес публикаций по философии не рассматривался, поскольку анализировались только философские журналы, в которых практически все публикации – по философии;

2) объём изданий не принимался во внимание, так как объём большинства анализируемых журналов, за исключением более крупных *Доксы* и *Актуальных проблем духовности*, составляет в среднем 10–12 печатных листов;

3) язык публикаций исключён из числа параметров ввиду того, что доминирующее большинство статей во всех изданиях публикуется по-украински. Такие издания, как *Магистериум*, *Научные записки* и *Философская мысль*, выходят только на украинском языке. В остальных изданиях второе место, бесспорно, занимает русский язык, хотя удельный вес русскоязычных публикаций значительно снизился за последние годы. В настоящее время начали появляться статьи на других иностранных языках (английском, французском, немецком);

4) повторяемость одних и тех же авторов не является однозначным критерием, так как она неизменно высока в *Магистериуме* и *Научных записках*, поскольку эти журналы выходят на базе Киево-Могилянской академии и их основными авторами являются сотрудники этого заведения.

В *главе 6* изложены результаты белорусского исследования, а в *главе 7* мы вернёмся к некоторым формальным аспектам анализа философской периодической литературы в современной Украине.

ГЛАВА 6. ФИЛОСОФИЯ В ПЕРИОДИЧЕСКИХ ИЗДАНИЯХ БЕЛАРУСИ

Андрей Лаврухин

Перед нами стоит задача определить характер присутствия философии как отрасли науки в наиболее распространённых и влиятельных периодических изданиях Беларуси. При отборе изданий за основу брался простой принцип – наличие слова «философия» в названии журнала, серии и/или рубрик периодического издания. Определяя такой фокус исследования, мы следовали классическим канонам гуманитарных наук, согласно которым философия должна играть в них ключевую роль. Формулировка «должна» указывает на гипотетический характер исходного тезиса, который должен быть подтверждён или опровергнут по итогам исследования. Тем самым предполагается, что итоги анализа позволят если не поставить диагноз, то хотя бы понять характер изменений, произошедших в статусе философии.

Исходя из вышеозначенного принципа отбора, некоторые издания не стали предметом анализа, несмотря на их авторитетность, репрезентативность и широкий круг читателей. Наиболее яркий пример – *Вестник Белорусского государственного университета* (БГУ), основанный в 1969 году и издаваемый в *четырёх* сериях, одна из которых (серия 3) объединила *четыре* дисциплины: историю, философию, экономику и право. Однако в июле 2012, в соответствии с инструкцией ВАК, философия была изъята из серии 3. На сегодняшний день *Вестник БГУ* издаёт *две* серии по гуманитарным и социальным наукам: серию 3 «История. Экономика. Право» (рубрика «Политология» включена в качестве подрубрики в рубрику «Право») и серию 4 «Филология. Журналистика. Педагогика». Аналогичная ситуация имела место в случае с *Веснікам Віцебскага дзяржаўнага універсітэта*, выходившего с 1996 года ежеквартально

Названия Параметры анализа	ФСН[i]	ВГДУ[ii]	ВБДУ[iii]	ВМДУ[iv]	Известия ГГУ[v]	ИНАнБ[vi]	ТОПОС[vii]
Продолжительность существования	6 лет (с 2007)	14 лет (с 1999)	15 лет (с 1998)	15 лет (с 1998)	14 лет (с 1999)	57 лет (с 1956)	13 лет (с 2000)
Периодичность	4 раза в год	3 раза в год[vii]	2 раза в год	2 раза в год[ix]	6 раз в год	4 раза в год	3 раза в год
Тираж	100 экз.	100 экз.	100 экз.	100 экз.	100 экз.	120 экз.	300 экз.
Доступность	Есть все номера в свободном доступе в сети интернет	В свободном доступе есть только ревью статей; полные тексты доступны в Национальной библиотеке	Есть номера в свободном доступе за 2008–2013; остальные номера – в Национальной библиотеке	Доступны только названия серий; полнотекстовые версии статей доступны в Национальной библиотеке	Есть все номера в свободном доступе с 2010 года; более ранние работы – в Национальной библиотеке	Есть все номера в свободном доступе с 1996 года; остальные номера – в Национальной библиотеке	Есть все номера в свободном доступе и в Национальной библиотеке.

i *Научный журнал Философия и социальные науки Белгосуниверситета.*
ii *Часопіс Веснік Гродзенскага дзяржаўнага універсітэта.*
ii *Часопіс Веснік Брэсцкага дзяржаўнага універсітэта.*
iv *Часопіс Веснік Магілёўскага дзяржаўнага універсітэта.*
v *Известия Гомельского государственного университета имени Франциска Скорины.*
vi *Известия Национальной академии наук Беларуси.*
vii Философско-культурологический журнал *ТОПОС* (*TOPOS*).
viii Изначально выходил в двух сериях 4 раза в год; с 2003 – 6 номеров в год: 4 номера гуманитарной серии и 2 номера серии естественных наук. С 2006 – 16 номеров в год (четыре серии). В 2009 открыта серия 5 (экономика); в 2011 – серия 6 (техника). С июля 2011 выходит 6 серий – 6 самостоятельных журналов.
ix До 2009 выходил 3 раза в год.

Интернационализация	Международный совет появился в 2012 в составе 13 членов, из которых: 3 из Беларуси, 6 из России, 1 из Украины, 1 из Латвии, 1 из Польши, 1 из Испании. Ни одной женщины в Совете.	Международный совет с момента создания журнала в составе 11 членов, из которых: 4 из Беларуси, 3 из России, 2 из Украины, 2 из Польши и 1 из Литвы. Ни одной женщины в Совете. Нет международного совета серии (= самостоятельного журнала с 2011).	Международный совет состоит из 3 членов, из которых: 1 из Украины, 1 из России и 1 из Польши. Ни одной женщины в Совете.	–	–	–	Международный научный совет с момента создания в составе 13 членов, из которых: 1 из Литвы, 2 из США, 4 из Германии, 2 из Беларуси, 1 из Венгрии, 1 из России, 1 из Украины, 1 из Словении..
Наличие в базах данных	Отсутствует	Включён в ISSN с 2012 года	Включён в ISSN	Отсутствует	Включён в ISSN	Включён в ISSN, присутствует в РИНЦ (нет импакт-фактора JCR, нет импакт-фактора РИНЦ 2011)	Включён в ISSN и две международные базы данных: *The Philosopher's Index*; EBSCO-CEEAS

Рубрикация	Отсутствует; доминирующие дисциплины: философия, психология, эдукология, социология, социальная теория.	Есть постоянная: «Гісторыя і археалогія. Філасофія. Паліталогія».[x]	Есть постоянная: «Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія»	Есть постоянная[xi]: «Серыя А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія)»	Непостоянная[xii]	Есть постоянная[xiii]	Отсутствует; тематические номера

x С 1999 по 2006 серия 1 называлась «Гуманитарные науки», с 2011 – «Гісторыя і археалогія. Філасофія. Паліталогія». С 2011 рубрика «Філасофія» делится на меняющиеся дисциплинарные подрубрики: так, напр., в № 3 (2011): «Філасофская антрапалогія», «Сацыяльная філасофія», «Філасофія культуры»; в № 2 (2011) – «Аксіялогія», «Сацыяльная філасофія»; в № 1 (2011) – «Аксіялогія», «Філасофія культуры», «Глабалістыка»; в № 1 (2012) – «Анталогія», «Гнасеалогія», «Філасофія культуры»; в № 2 (2012) – «Анталогія», «Аксіялогія», «Сацыяльная філасофія»; в № 3 (2012) – «Анталогія», «Аксіялогія», «Сацыяльная філасофія»; в № 1 (2013) – «Гнасеалогія», «Сацыяльная філасофія», «Філасофія культуры»; в № 2 (2013) – «Гнасеалогія», «Сацыяльная філасофія», «Філасофія культуры».

xi До 2009 рубрикация журнала сохранялась в каждом номере и имела следующий вид: «Гісторыя, філасофія, сацыялогія»; «Эканоміка, права»; «Філалагічныя навукі»; «Матэматыка, фізіка, біялогія»; «Педагогіка, псіхалогія, методыка».

xii До 2010 рубрикация имела нерегулярный характер и, видимо, обусловливалась степенью наполняемости материалами. Так, в № 1 (2010) имелось три рубрики (право, математика, информатика); № 2 (2010) – две (экономика, филология); № 3 (2010) – три (биология, экономика, математика); № 4 (2010) – две (филология, экономика), № 5 (2010) – пять (математика/информатика, право, педагогика, экономика, экология), № 6 (2010) – две (философия, история). При этом философская рубрика – 9–63 страницы (54 с.), историческая – с 63 по 205 страницу (142 с.). С 2011 номера формируются по отраслям наук, но при этом сохраняется тот же нерегулярный хаотичный характер наполнения контентом: № 1, имея отраслевое заглавие «Социально-экономические и общественные науки», включает публикации по педагогике, психологии и экономике; № 2 («Гуманитарные науки») содержит публикации только по филологии; № 3 с тем же названием «Гуманитарные науки», юбилейный, не имеет никаких рубрик и содержит в основном публикации по праву; № 5 («Гуманитарные науки») включает публикации по философии и истории; № 4 и № 6 имеют отраслевое название «Естественные науки».

xii Рубрикация имеет постоянный характер и следующий вид (с распределением по страницам и в % от общего объёма): «Философия и социология»; «Право»; «Экономика»; «Искусствоведение, этнография, фольклор»; «История»; «Литературоведение»; «Языкознание».

Удельный вес публикаций по философии	Философия – 51%; психология – 29%; социология и социальная теория – 10%; междисциплинарные исследования – 10%	«Гісторыя і археалогія» – 60%; «Філасофія» – 25%; «Паліталогія» – 15%	«Філасофія» – 32%; «Паліталогія» – 34%; «Сацыялогія» – 34%	«Філасофія» – 10%, «Гісторыя» – 40%; «Філалогія» – 50%	«Философия» – 22%; «История» – 75%, «Филология» – 3%	«Философия и социология» – 11%; «Право» – 11%; «Экономика» – 10%; «Искусствоведение, этнография, фольклор» – 14%; «История» – 16%; «Литературоведение» – 14%; «Языкознание» – 12%	Философия – 75%; социальная теория – 5%; визуальные и культурные исследования – 20%
Объём (в среднем)	95 страниц	150 страниц	150 страниц	97 страниц	215 страниц	124 страницы	195 страниц
Язык публикаций	99% статей – русский; 1% – белорусский; ни одной статьи на иностранном	Более 80% статей – русский; 15% – белорусский[xiv]; 1 статья на польском, 1 – на английском	98% статей – русский; 2% – белорусский; ни одной статьи на иностранном	87% статей – русский, 13% – белорусский; ни одной статьи на иностранном	88% статей – русский; 12% – белорусский; ни одной статьи на иностранном	80% статей – русский, 20% – белорусский; на английском языке даны названия статей (до 2004) и аннотации (с 2004)	77.1% статей – русский; 12.8% – английский; 6.3% – немецкий; 3.3% – белорусский; 0.5% – французский
Повторяемость одних и тех же авторов	26%; большинство повторяющихся авторов – сотрудники факультета	8%; большинство повторяющихся авторов – сотрудники соответствующих кафедр университета	14%; большинство повторяющихся авторов – сотрудники соответствующих кафедр университета	0%	74%; большинство повторяющихся авторов – сотрудники соответствующих кафедр университета	0%	18% – публикации членов редколлегии

[xiv] В первых двух номерах за 1999 год удельный вес белорусского языка составлял ок. 50%.

в *девяти* рубриках («Философия», «История», «Педагогика», «Биология», «Языкознание», «Медицина», «Литературоведение», «Искусство», «Математика»), которые сегодня редуцированы к *трём*: «Биология», «Математика» и «Педагогика».

В соответствии с указанным во вступлении к этому разделу требованием продолжительности выхода издания и его актуальности не проходит некогда очень влиятельный и содержательно релевантный данному анализу журнал *Фрагмэнты*, а также весьма амбициозный и многообещающий междисциплинарный *peer-reviewed* журнал *Studia Humana*.

В результате проведённого по вышеозначенным принципам отбора изданий мы остановились на *шести* наиболее репрезентативных периодических изданиях ведущих государственных научных и образовательных учреждений Беларуси и одном негосударственном издании.

В полной мере отдавая отчёт в том, что приведённые данные не являются исчерпывающими, позволим себе сделать некоторые выводы на основании проведённого анализа данных.

Прежде всего, бросается в глаза, что в белорусской науке, по меньшей мере на уровне публикаций и публикационной политики, до сих пор не произошло релевантного международным стандартам разделения социальных и гуманитарных наук – практически во всех журналах оба направления либо объединяются под одной рубрикой (наиболее яркий пример – *Известия НАН РБ*, в которых философия, право, экономика, социология, литература, история и языкознание объединены под рубрикой «Гуманитарные науки»), либо произвольно разделяются идентичные отрасли наук (наиболее яркий пример – *Известия Гомельского госуниверситета*, в которых под рубрику «Социально-экономические и общественные науки» подпадает педагогика, а под рубрику «Гуманитарные науки» – право). В силу иной политики составления редакционного портфеля (вокруг темы, а не дисциплин) негосударственное издание по данному параметру выглядит более адекватным современным стандартам и тенденциям в гуманитаристике: исследования имеют более контекстуальный и междисциплинарный характер.

Во-вторых, нетрудно заметить, что в университетской периодике вес философских публикаций в одноимённых секциях и изданиях значительно выше (32.5%), чем в издании Академии наук (5.5%). Это в полной мере касается и негосударственного издания, которое также является университетским (Европейский гуманитарный университет). Данное обстоятельство вызвано к жизни рядом причин. *Прежде всего*, это связано с низким удельным весом гуманитариев в численности научных кадров в Республике Беларусь в целом. Здесь существенную роль сыграло обвальное сокращение научных кадров в 1990-е годы, когда численность работников научных

организацией уменьшилась более чем в 3 раза (со 107 тыс. до 32 тыс. чел.). При этом количественные потери, понесённые белорусской наукой в период с 1990 по 1997 годы, не были восполнены за истекшие 16 лет, а тенденция сокращения численности персонала, занятого исследованиями и разработками, по-прежнему имеет перманентный и систематический характер, в отношении которого, по меньшей мере в настоящий момент, у управленцев белорусской науки нет продуманных и эффективных контрмер. При этом гуманитарные науки пострадали более всего: к 2011 году удельный вес гуманитарных наук сократился в 4.7 раза в сравнении с 1993 и в 7 раз(!) в сравнении с 1988 годом. Учитывая небольшую долю «философов» среди представителей гуманитарных наук Беларуси ещё в советские времена, это сокращение во многом стало определяющим. *Второй момент*: финансовая и кадровая политика на протяжении последних 15 лет в Беларуси была ориентирована на поддержку технических, сельскохозяйственных, медицинских и, отчасти, естественных наук, что в условиях перманентно сокращающегося финансирования и деградации публичной сферы привело к маргинализации гуманитарных и социальных наук в целом и философии в особенности. Так, в перечне приоритетных направлений фундаментальных и прикладных научных исследований на период с 2011 по 2015 годы[59] гуманитарным и социальным наукам отведено одно из последних мест, а удельный вес рубрик по данному направлению составляет 11% от их общей численности. Аналогичные приоритеты очевидны и в кадровой политике: на протяжении последних 7 лет удельный вес аспирантов по направлению «философия» составлял 1.25% от их общей численности, что сопоставимо с удельным весом аспирантов по направлениям «ветеринарные науки», «социология», «политология», «архитектура», «культурология» и «география». На протяжении ряда лет по философии не было защищено ни одной докторской диссертации. Наконец, *третий фактор*: гораздо бóльшее присутствие гуманитарных наук (и философии в частности) в университетской периодике обусловлено сохранением философии как общеуниверситетской дисциплины в государственных образовательных программах и, соответственно, педагогических кадров, обслуживающих данную дисциплину в рамках утверждённых программ. Акцент именно на общеуниверситетских дисциплинах и педагогических кадрах далеко не случаен: в настоящий момент в Беларуси существует лишь один факультет, в названии которого фигурирует слово «философия» («Факультет философии и социальных наук» Белгосуниверситета) и один институт (Институт философии Национальной академии наук). Все остальные формы институционального присут-

[59] См. «Постановление Совета министров Республики Беларусь» № 585 от 19 апреля 2010 года. Точка доступа: http://pravo.by/main.aspx?guid=3871&p0=C21000585&p2={NRPA}.

ствия философии в качестве отдельной административной единицы имеют статус кафедры (кафедры философии и культуры, философии и логики и проч.). Единственная институциональная альтернатива государственному сектору – факультет философии Европейского государственного университета закрыт летом 2011 по причине нерентабельности (несоответствия финансовых затрат на профессорско-преподавательский состав (ППС) и численности студентов).

В-третьих, в силу институционально ограниченного жизненного пространства для философии, а также круга лиц, занимающихся философией профессионально и имеющих академический ранг и должность, имеет место высокий уровень присутствия одних и тех же авторов в подавляющем большинстве изданий. Иными словами, мы имеем дело со своеобразными «цитатными картелями»: представители ППС того или иного образовательного и/или научного учреждения публикуются в «своих журналах» и цитируют «своих коллег». Негосударственное издание в этом отношении также не стало исключением – почти 1/5 часть всех опубликованных за время существования журнала статей принадлежит членам редколлегии. На этом фоне выгодно отличаются *Известия Национальной академии наук Беларуси*, *Веснік Гродзенскага дзяржаўнага універсітэта* и *Веснік Магілёўскага дзяржаўнага універсітэта імя А.А. Куляшова*, где повторяемость одних и тех же авторов равна нулю. Правда, здесь следует учитывать фактор незначительного удельного веса философских публикаций в двух изданиях: *Известиях* – ок. 6%, *Веснікe* – 10%. Примечательно, что авторы негосударственного издания не публикуются в государственных изданиях, а авторы государственных изданий – крайне редко в негосударственном журнале. Это свидетельствует о достаточно высокой степени изолированности и замкнутости научных сред философского сообщества страны. При этом границы между сообществами проходят не только по государственной/негосударственной аффилированности авторов, но и по их территориальной принадлежности. Так, авторы периодических изданий ведущих областных вузов практически не публикуются ни в столичных изданиях, ни в изданиях других областных вузов, ни в негосударственных изданиях; соотв. авторы столичных государственных изданий крайне редко публикуются в изданиях областных вузов. Таким образом, *мы имеем своего рода «архипелаг философских сообществ», каждое из которых ведёт свою автономную публикационную активность и имеет свою замкнутую читательскую аудиторию*. Но даже в условиях замкнутости оценить степень востребованности, читаемости и цитируемости публикаций не представляется возможным в силу отсутствия единой национальной базы данных (см. ниже).

В-четвёртых, очевидна тенденция сокращения тиражей периодических изданий на бумажных носителях до «символического» уровня в 100

экземпляров. И даже очень скромный тираж негосударственного издания в 300 экз. выглядит «роскошным» на фоне практически всех государственных изданий. В то же время полнотекстовый доступ к журналам через интернет открыт лишь в *двух* из проанализированных шести государственных изданий, причём к публикациям только за последние 3–4 года. Остальные периодические издания можно почитать лишь в Национальной библиотеке или библиотеках самих вузов, что существенно затрудняет доступ читателя к периодическим изданиям (фактически речь идёт об изданиях, которые сдаются в библиотечный архив). Видимо, данные издания выполняют не столько коммуникативную, сколько формально-административную функцию (у каждого вуза должно быть периодическое издание; каждому сотруднику вуза необходима публикация для переаттестации; для защиты диссертаций необходима сеть изданий, утверждённых ВАК Республики Беларусь). В этом отношении негосударственное издание, будучи доступным как в печатном, так и в электронном виде, очевидно, ориентировано в первую очередь на коммуникативную функцию. Однако вопрос о широте и качестве читающей аудитории как в случае с государственными, так и в случае с негосударственными изданиями, опять же, остаётся открытым.

В-пятых, ввиду отсутствия *общенациональной базы данных*[60]*, позволяющей интегрировать публикационные и цитатные показатели по всей вертикали социального института науки – от научного сотрудника-автора до учреждения или издания*, – коммуникативная разобщённость отдельных учёных, научных сред и сообществ негативно сказывается на продуктивности публикационной активности. В частности, это негативно сказывается на тематической выдержанности, качестве публикаций и социальном эффекте. Тематика философских публикаций очень широка и крайне слабо сфокусирована. Но даже там, где имеются тематические пересечения и обозначаются тренды (многие публикации «собираются» вокруг философии науки, феноменологии и герменевтики, философии образования, глобалистики и постиндустриализма и пр.), вследствие вышеозначенной разорванности коммуникации, отсутствия исследовательской политики и интерсубъективных замерителей публикационной активности (базы данных), усилия учёных оказываются распылёнными и лишёнными минимальных конвенций (прежде всего по вопросу критериев валидности, ценности и релевантности проведённого исследования). Кроме того, отсутствие базы данных оставляет открытым вопрос плагиата, существенно девальвирующего научный статус

60 Позитивный результат внедрения общенациональных систем даёт о себе знать не только в развитых странах мира, но и у наших ближайших соседей – в России (РИНЦ, 2005) и Украине («УРАН», 2007). В Беларуси есть головная организация национальной системы научно-технической информации (БелИСА), но нет самой национальной базы данных.

белорусского учёного. Все эти факторы повышает риск изоляции и провинциализации белорусских философов в замкнутых локальных (и особенно периферийных) научных средах (в рамках университета, области, региона).

В-шестых, указанная выше разобщённость усугубляется характерной для философских публикаций *методологической неопределённостью*. Несмотря на ненормативный характер философии (идентичность философии как научной дисциплины текуча) и тотальность философской критики (которая ставит под сомнение всё, в том числе и методологические предпосылки и основания), никто не отменял тех конвенций, которые сложились в международном философском сообществе относительно признанных направлений и школ. Они являются теми ориентирами в безбрежном море философской мысли, которые позволяют осуществить самые простые и необходимые (например для учебного процесса и научной дискуссии) идентификации: является ли тот или иной текст (речь) узнаваемым(ой) (по принадлежности к одному из легитимных философских дискурсов) или нет. Разумеется, в эти рамки не укладываются выдающиеся личности, которые сами создают новые дискурсы. Однако совершено очевидно, что подавляющее большинство авторов периодических изданий таковыми не являются. Именно поэтому, в целях достижения эффективной коммуникации и соответствия сколь угодно условным минимальным требованиям научности, необходима рефлексивность по отношению к методологическим предпосылкам авторского философствования, принадлежности к той традиции, из которой вырастает тот или иной авторский философский проект. Эта рефлексивность может иметь как внешний (обязательство перед школой, традицией, например, доминирующей в той или иной институции или даже стране[61]), так и внутренний (внутреннее обязательство исследователя придерживаться того или иного направления) характер. Однако продемонстрированная в ряде проанализированных статей критичность философии понимается многими авторами как свобода от какой бы то ни было методологии, что в итоге оборачивается произвольной эклектикой порой совершенно несовместимых подходов. Так, в ряде работ может использоваться позитивистский подход вкупе с феноменолого-герменевтическим, который как раз таки ставит своей задачей критическое преодоление первого. В результате такой методологической эклектики и дефицита методологической рефлексивности порождаются самые многообразные, но, как показывает опыт, совершенно нежизнеспособные плоды свободного и ничем, кроме произвола авторов, не ограниченного интеллектуального воображения. Исключения из этой общей тенденции представляют, пожалуй, *два* довольно отчётливо артикулируемых дискурса, которые в разной мере представлены

[61] Напр. в Финляндии доминирует аналитическая философия.

в разных журналах: позитивистский/неопозитивистский (доминирующий в журнале *Философия и социальные науки*) и феноменолого-герменевтический (журнал *ТОПОС*).

В-седьмых, по уровню международной интеграции практически все проанализированные государственные издания либо плохо интегрированы, либо вовсе не интегрированы. Большая часть изданий ограничивается созданием международных советов и/или редколлегий, а некоторые не делают даже этого. Публикаций на иностранных языках за истекшие 5 лет – считанные единицы. Большинство изданий имеют Международный серийный стандартный номер (ISSN), но не интегрированы в международные базы данных, которые только и делают видимыми национальные исследования для международного научного сообщества. Это одна из веских причин «невидимости» белорусской гуманитарной науки: на протяжении вот уже почти *двадцати* лет публикации сотрудников отделений гуманитарных (и аграрных) наук в базах данных *Web of Science* фактически не отражаются по причине их мизерной доли в общей копилке научных публикаций (менее 1%). Более высокий уровень интеграции заметен со странами региона постсоветских стран, а среди них наибольший – с Российской Федерацией, что, в частности, отражено в доминировании русскоязычных источников, на которые опираются авторы публикаций (более 90% цитируемых источников). Однако в Российском индексе научного цитирования (РИНЦ) – самой крупной русскоязычной базе данных региона – присутствуют лишь *Известия Национальной академии наук Беларуси*. По параметру «интернационализация» выгодно отличается негосударственное издание, имеющее полноценный Международный научный совет, высокий удельный вес иноязычных публикаций и иноязычных цитируемых источников (более 85%) и представленное в *двух* репрезентативных базах данных.

В-восьмых, несмотря на разные векторы интеграции официальных изданий (на Восток) и негосударственного издания (на Запад), языковые предпочтения белорусских авторов обоих типов изданий идентичны: подавляющее большинство публикаций как в первом (более 80%), так и во втором (77%) случае – на русском языке. Следует, правда, отметить, что языковой плюрализм негосударственного издания значительно выше всех официальных изданий вместе взятых, что существенно повышает шансы на видимость исследований *Топоса* для внешнего по отношению к Беларуси иноязычного читателя. Однако вопрос признания научных достоинств этих публикаций внутри научного и академического сообщества Беларуси и за его пределами остаётся открытым.

Последние соображения затрагивают вопрос об изменениях в статусе философии и, соответственно, облике гуманитарных наук в Беларуси за истекшие 20 лет существования суверенного государства. Прежде всего, на

наш взгляд, опыт Беларуси с очевидностью свидетельствует о закате классического канона, согласно которому философия представляла собой концептуальное ядро гуманитаристики. Сегодня и по институциональному статусу, и по удельному весу публикаций с индексом «философия» в общей численности публикаций по гуманитарным наукам, философия занимает довольно скромное место. Даже в условиях целенаправленной политики консервации советского наследия в образовании и науке Беларуси инерционная сила некогда идеологически и концептуально значимого большого нарратива советской философии уже не обеспечивает философскому дискурсу уверенности в существовании. Все отчаянные попытки некоторых официальных философов реанимировать эту функцию и заполнить нишу государственной идеологии потерпели фиаско: по-видимому, философия уже не в состоянии стать идеологической религией секулярного общества. Примечательно, что политически, идеологически и общественно (публично) более чувствительной стала история и историческая периодика, которая за истекшие два десятилетия превратилась в поле настоящих интеллектуальных битв за национальную, культурную и политическую идентичность белорусов. В свою очередь, на рынке интеллектуальных и образовательных услуг философия не выдержала конкуренции с более привлекательными для потребителя дисциплинами и дискурсами (что в наибольшей степени затронуло негосударственный сектор). Поэтому в условиях перманентного сокращения жизненного пространства гуманитарных наук и дисциплин как в государственном, так и негосударственном секторе вопрос о легитимации философии приобретает особую остроту.

ГЛАВА 7. ФИЛОСОФИЯ В ПЕРИОДИЧЕСКИХ ИЗДАНИЯХ УКРАИНЫ

Вахтанг Кебуладзе

В первых *двух* разделах книги проанализированы некоторые философские журналы Украины. Попробуем представить в виде таблицы важнейшие формальные характеристики этих периодических изданий.

Опираясь на приведённую таблицу, можно сделать следующие выводы.

Во-первых, практически все проанализированные философские журналы начали выходить не с момента обретения Украиной независимости, а на рубеже XX и XXI веков. Лишь *Философская мысль* – журнал, который издаётся с 1927 года. При этом следует отметить, что с 2009 года он кардинально обновил редколлегию, концепцию формирования содержания и даже дизайн. Всё это свидетельствует о том, что для появления в Украине философских журналов, действительно достойных внимания, понадобилось достаточно много времени, которое ушло на освобождение от советского прошлого.

Во-вторых, все указанные журналы выходят не чаще *двух* раз в год. Исключением и здесь является *Философская мысль* с периодичностью *шесть* раз в год, что во многом обусловлено частичным государственным финансированием этого издания как официального журнала Национальной академии наук Украины. Вопрос о том, свидетельствует ли такая периодичность о низкой или высокой активности философских сообществ в Украине, остаётся открытым.

В-третьих, тиражи философских журналов колеблются от 100 до 500 экземпляров, что сводит круг их читателей к самим авторам и формальным или неформальным сообществам, к которым принадлежат эти авторы. Хотя этот вывод может быть несколько откорректирован ввиду

Название журнала	АП[i]	Д[ii]	М[iii]	НЗ[iv]	Sententiae	Феноменологія (Феноменология)	Філософська думка (Философская мысль)
Продолжительность существования	18 лет (с 1996)	12 лет (с 2002)	16 лет (с 1998)	18 лет (с 1996)	14 лет (с 2000)	15 лет (с 1999)	88 лет (с 1927)
Периодичность	1 раз в год	1–2 раза в год	1 раз в 2 года	1 раз в год (за исключением 1997 и 1998, когда журнал не выходил)	2 раза в год.	Нерегулярная	6 раз в год
Тираж	500 экз.	300 экз.	100 экз.	300 экз.	100 экз.	300 экз.	500 экз.
Доступность	Все номера в свободном доступе в сети интернет, начиная с выпуска № 4.	С 5 выпуска в свободном доступе в сети интернет	Все номера в свободном доступе в сети интернет	Все номера в свободном доступе в сети интернет	В интернете есть отдельные номера	В интернете есть отдельные статьи	Начиная с 2009 все номера есть в свободном доступе в сети интернет

i *Актуальні проблеми духовності* (*Актуальные проблемы духовности*).
ii *Докса.*
iii *Магистериум.* Историко-философские студии.
iv *Наукові записки. Філософія і релігєзнавство* (*Научные записки. Философия и религиоведение*).

Интернационализация	Нет	Из 14 членов редколлегии 1 из Германии, остальные из Украины	Нет	Нет	Международная редколлегия организована с 2009, в составе 17 членов, из которых 12 из Украины, 2 из Франции по 1 из Германии, США и России. Трое членов редколлегии – женщины	Редколлегия украинская, авторы из разных стран мира	Международная редколлегия появилась с 2011 г. в составе 16 членов, из которых: 11 из Украины, 1 из России, 1 из Германии, один Франции, 1 из Великобритании, 1 из Польши
Наличие в базах данных	Внесён в Российский индекс научного цитирования	Нет	Каждый номер выходит как отдельная книга с ISBN	Каждый номер выходит как отдельная книга с ISBN	Подана заявка в SCOPUS. Включён в ISSN *Ulrich's Periodicals Directory*	Каждый номер выходит как отдельная книга с ISBN	Включён в ISSN
Рубрикация	Отсутствует	Философия, филология, культурология, искусствоведение, психология, социология, социальная теория	Присутствует; доминирующая дисциплина – история философии	Присутствует; доминирующие дисциплины – история философии, религиоведение	Основные рубрики: Античная философия; Средневековая философия; Философия Нового времени; Философия XIX века; Философия XX века; Восток Европы. Журнал специализируется на историко-философской проблематике	Каждый выпуск посвящён соотнесению феноменологии с одной из сфер гуманитарного знания	С 2009 в каждый номер входит блок статей на топ-тему, вынесенную на обложку; кроме этого, представлены традиционные философские рубрики

того, что содержание всех журналов полностью или частично доступно в интернете.

В-четвёртых, лишь *два* журнала имеют международную редколлегию. К тому же практически все рассмотренные журналы не включены в международные базы данных, разве что некоторые из них включены в Российский индекс научного цитирования. Это свидетельствует о том, что до сих пор украинская философская периодика в недостаточной степени представлена на международном уровне.

В-пятых, рубрикация в некоторых философских журналах отсутствует, а в других изданиях свидетельствует о тяготении к интердисциплинарности. Это во многом обусловлено тем, что публикации, с одной стороны, представляют философию как методологию гуманитарного познания, а с другой – усматривают в самих гуманитарных исследованиях претензию на философские обобщения. Показательным в этом отношении является также то, что каждый выпуск сборника *Феноменология* посвящён рассмотрению соотношения феноменологии и различных сфер философского и гуманитарного познания. В соответствии с этим формулируется и название каждого выпуска этого издания. Так, первый выпуск назывался «Феноменология и гуманитарное знание». В дальнейшем выходили сборники под такими названиями, как «Феноменология и практическая философия», «Феноменология и искусство», «Феноменология и религия». В контексте одного из главных сюжетов данного исследования, который может быть сформулирован благодаря комбинации названия *двух* первых разделов книги «философия как методология, методология как философия», весьма показательным является название одного из выпусков: «Феноменология и философский метод». В связи с вышесказанным следует также отметить, что топ-темы некоторых номеров обновлённого журнала *Философская мысль* имели ярко выраженный интердисциплинарный характер. Это, в первую очередь, такие темы, как «Философия перевода», «Философия и литература», «Как возможно религиоведение сегодня?».

Таким образом, можно утверждать, что в современной украинской философской периодике мы наблюдаем тяготение к междисциплинарности, а также попытки рефлексии касательно методологического потенциала философии и формирования в Украине научных сообществ вокруг определённых политик знания.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Татьяна Дзядевич – кандидат филологических наук, Ph. D. Университета Марии Кюри-Склодовской (Люблин, Польша)

Вахтанг Кебуладзе – доктор философских наук, доцент кафедры философии философского факультета Киевского национального университета имени Тараса Шевченко

Надежда Козаченко – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Криворожского национального университета

Андрей Лаврухин – кандидат философских наук, доцент Департамента социологии НИУ «Высшая школа экономики» (Санкт-Петербург, Россия)

Вадим Менжулин – доктор философских наук, профессор кафедры философии и религиоведения Национального университета «Киево-Могилянская академия»

Татьяна Огаркова – Ph. D. Университета Париж-12 Валь-де-Марн, старший преподаватель кафедры литературоведения Национального университета «Киево-Могилянская академия»

Оксана Панафидина – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Криворожского национального университета

Ярослав Шрамко – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Криворожского национального университета

Научное издание

Вахтанг **Кебуладзе**, Татьяна **Дзядевич**, Надежда **Козаченко**,
Андрей **Лаврухин**, Вадим **Менжулин**, Татьяна **Огаркова**,
Оксана **Панафидина**, Ярослав **Шрамко**

Политики знания и научные сообщества

Ответственный за выпуск *Л.А. Малевич*

Корректор *Е.А. Ладо*

Технический редактор *О.Э. Малевич*

В оформлении обложки использован фрагмент проекта

М. Ващук «Ловушка смысла»

Издательство
Европейского гуманитарного университета
г. Вильнюс, Литва
www.ehu.lt
e-mail: publish@ehu.lt

Подписано в печать 11.11.2014. Формат 60x90$^1/_{16}$.
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 13,125.

Отпечатано «Petro Ofsetas»
Račių g. 24 LT-03156
Vilnius Lithuania